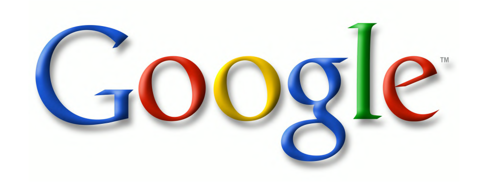
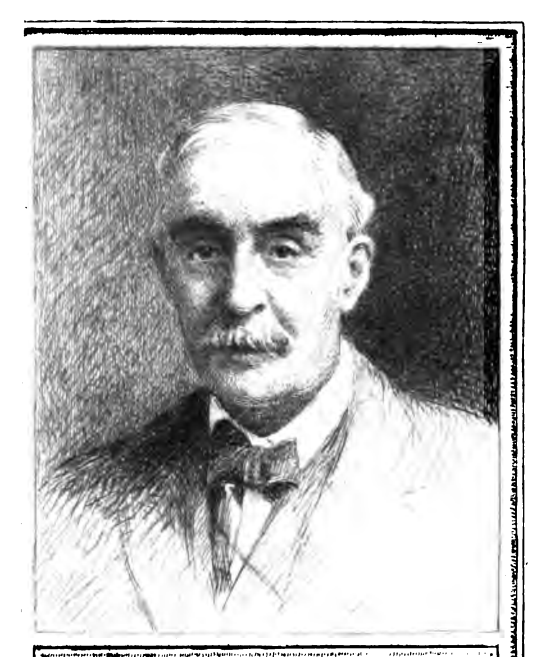
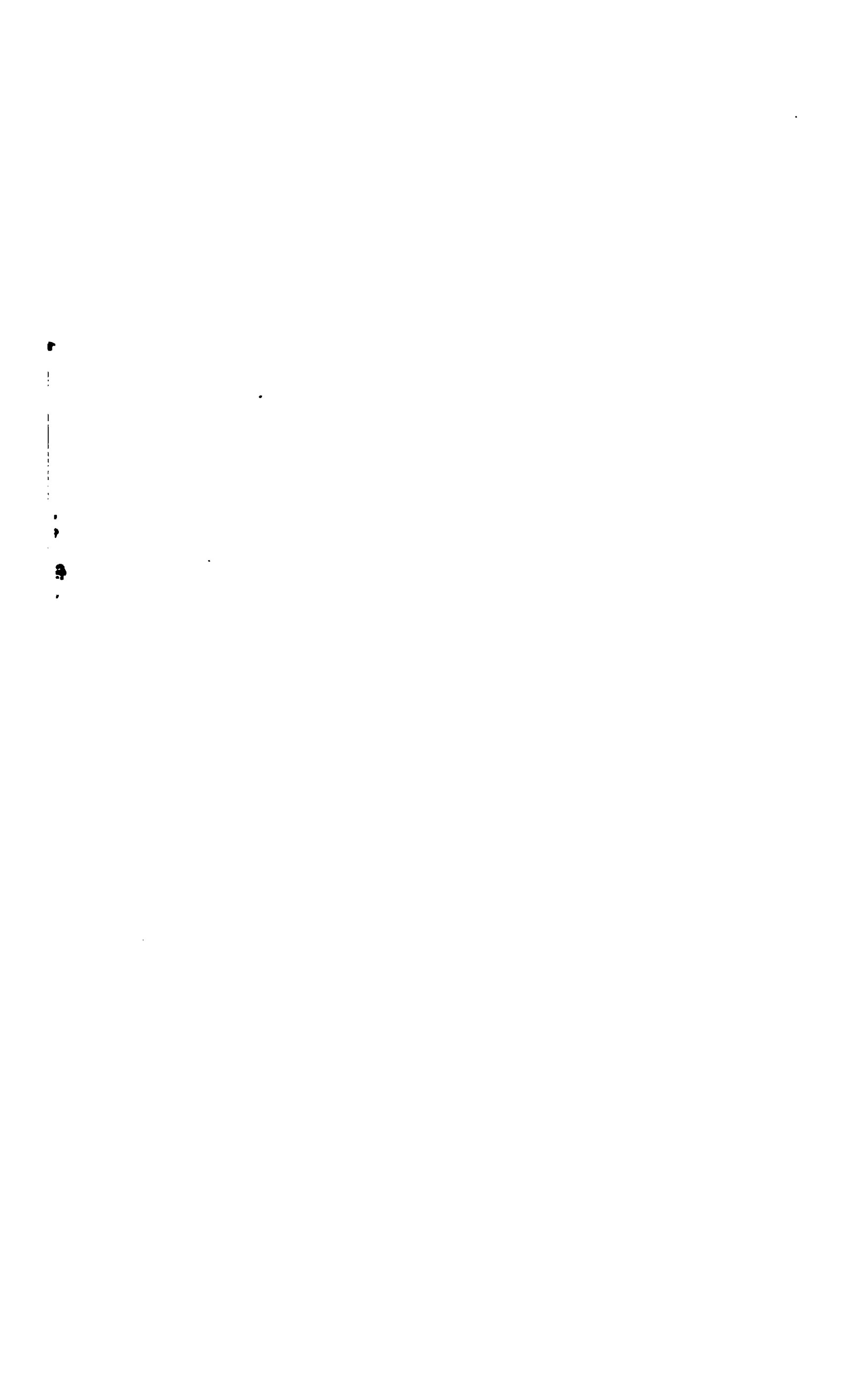


[redacted]





CHARLES SECRÉTAN

ESSAIS DE PHILOSOPHIE ET DE LITTÉRATURE

PARIS
FÉLIX ALCAN, LIBRAIRE-ÉDITEUR
108, Boulevard St-Germain, 108.

LAUSANNE
F. PAYOT, LIBRAIRE-ÉDITEUR
1, Rue de Bourg, 1.

1896

ESSAIS

DE

PHILOSOPHIE ET DE LITTÉRATURE

LAUSANNE — IMPRIMERIE CH. VIRET-GENTON

CHARLES SECRÉTAN

ESSAIS DE PHILOSOPHIE ET DE LITTÉRATURE

LAUSANNE
F. PAYOT, LIBRAIRE-ÉDITEUR
1, rue de Bourg, 1.

PARIS
FÉLIX ALCAN, LIBRAIRE-ÉDITEUR
108, Boulevard St-Germain, 108.

1896



AVANT-PROPOS DES ÉDITEURS

Charles Secrétan a publié un très grand nombre d'études philosophiques et littéraires dans divers recueils périodiques.

Il a eu, en 1885, l'idée d'en réunir quelques-unes en un premier volume d'essais.

Des travaux plus pressants l'ont engagé à ajourner ce projet. Nous avons retrouvé dans les notes qu'il a laissées le plan de l'ouvrage, où, sous ce titre d'*essais*, il a groupé une partie des articles que nous offrons aujourd'hui à ses lecteurs.

Dans les deux dernières années de sa vie, Ch. Secrétan a écrit sur la religion des articles d'un intérêt très actuel, qui constituent en quelque sorte son testament de penseur chrétien. Nous avons donné la première place à ces pages émues qui résument son activité. Concilier la raison et le christianisme ; mettre le christianisme au centre de la pensée et de la vie, telle a été l'effort de sa longue carrière.

Le travail sur E. de Hartmann est une page lumineuse de l'histoire de la philosophie contemporaine. Bien qu'il fît peu de renvois au texte des auteurs qu'il a soumis à sa critique incisive, il les avait étudiés avec conscience. Il possédait à un haut degré le don de pénétrer la pensée d'autrui et de la rendre fidèlement.

L'exposé de la philosophie de Hartmann est, nous semble-t-il, un modèle d'exactitude, de concision et de clarté ; nous aurions cru manquer à la mémoire du professeur qui a enseigné pendant plus de cinquante ans l'histoire de la philosophie, si nous ne l'avions pas reproduit en même temps que la critique du système.

Les autres chapitres sont des études littéraires.

Charles Secrétan a consacré à des écrivains de la Suisse française et à des amis personnels des notices sympathiques qu'il a destinées lui-même à ce volume, dont il a eu l'initiative. Nous les avons conservées et nous espérons que ces essais répondent très exactement à sa pensée.

LES ÉDITEURS.

LA CRISE DE LA RELIGION

I

LE DEVOIR PRESSANT

Dans une brochure dont le retentissement nous parut un heureux présage, M. Paul Desjardins[1] établit entre les hommes qui pensent et qui parlent une division très simple : les *positifs* et les *négatifs*, nommant positifs ceux qui se croient nés pour quelque chose, dans la conviction qu'il y a un bien et qu'ils doivent se consacrer à réaliser ce bien ; tandis que les négatifs, suivant cette terminologie, jugent qu'il est loisible à chacun de passer son temps comme il lui plaît, dans les limites que tracent les codes et les convenances de la société. L'idée qui fournit la base de ce classement est donc celle du devoir, ou ce qui revient tout à fait au même, le caractère absolu du devoir.

Positif, l'auteur invite ceux qui partagent sa simple croyance à s'unir pour la mieux pratiquer, c'est-à-dire avant tout pour la répandre ; en quoi, ce nous semble,

[1] *Le devoir présent,* par M. Paul Desjardins. — Paris, Armand Colin, 1892.

il est conséquent : toute œuvre procédant de la volonté, la meilleure œuvre possible est sans contredit la multiplication des volontés bonnes.

De divers côtés, cependant, on a fait observer que pour répandre de concert l'amour du bien, il faudrait, au préalable, s'être mis d'accord sur ce qu'on veut placer sous ce terme vague. Tous ne l'entendent pas de même façon. Tels peuples, par exemple, se font un devoir de mettre à mort, avec le moins de souffrance possible, les vieillards à qui l'existence ne saurait plus rien offrir d'agréable, *etc.*, *etc.*, un nombre infini d'*et cœtera*. Bref, la théorie avant la pratique : une communauté de croyance est jugée indispensable à la communauté d'action.

C'est du milieu des Eglises constituées que cette objection s'est fait entendre avec le plus de force. Dans son article des *Cigognes*[1], le vicomte Eugène-Melchior de Vogüé, qui ne veut point permettre à l'opinion de le confondre avec ces oiseaux de passage a déclaré bien nettement que, hors de Rome, il n'y a rien à faire. Pas de puritanisme surtout, le puritanisme et le relèvement moral sont choses inconciliables. Rien de praticable sans le moine et son triple vœu. Qui pourrait montrer au propriétaire comment il doit user son revenu pour faire œuvre utile, sinon celui qui ne possède rien ? Qui comprendra dans leurs délicatesses les rapports entre l'époux et l'épouse, la mère et ses enfants, sinon celui qui a fait vœu de célibat après avoir passé son enfance et sa jeunesse aux séminaires ? Qui nous enseignera l'art de nous gouverner nous-mêmes et de porter dignement le nom d'hommes libres, sinon celui qui a résigné dans les mains d'autres hommes son être moral et sa volonté ?

[1] *Revue des Deux-Mondes*, [illegible] 1892.

Ce n'est pas l'invasion du puritanisme que redoute M. Francis de Pressensé[1]. Il lui semble que l'auteur du *Devoir présent* en use à la façon de ces chœurs d'opéra qui répètent indéfiniment : « Partons! partons! sans bouger d'un pouce... « Personne, dit-il, n'a mis dans une lumière plus implacable... l'impuissance de notre idéal moral. Et pourtant c'est... avec cet idéal impuissant que M. Desjardins veut guérir la corruption des mœurs. Entreprise vouée d'avance à l'insuccès et que le bon sens seul, à la lumière de l'histoire, suffirait à condamner... » M. Desjardins veut « guérir les défaillances de notre temps par l'action, et cette action, il ne la met pas seulement avant la foi, il la met au-dessus de la foi. » La foi seule peut fournir « le levier que M. Desjardins met précipitamment en mouvement... La foi dont il s'agit... c'est le sentiment primordial de la nature humaine. C'est la conscience du moi en acte, quand elle révèle, à la lumière d'un seul et même éclair, notre existence personnelle et l'existence de Dieu, le mal qui est en nous, le bien qui est en Lui, en un mot le péché et la loi...» Tel est « le point de départ nécessaire de toute vie, et il est parfaitement vain, pour ne pas dire absurde, de répéter sur tous les tons à l'humanité : Vis, mais vis donc, tant qu'on lui refuse ce moyen élémentaire de sortir de la mort...

« Il ne faut pas de méprise, et surtout il ne faut pas de diplomatie. Un chrétien... a le devoir de saluer avec sympathie les premiers balbutiements timides d'une réforme morale : *il n'a pas le droit de s'associer à une pareille entreprise* sur le terrain mal défini d'une sorte de neutralité religieuse... Le port n'est plus à chercher, il est au pied de la croix. La

[1] « Prophètes et petits prophètes ». *Revue chrétienne,* mai 1892.

force n'est pas à demander à telle ou telle combinaison, plus ou moins artificielle, d'éléments intellectuels et moraux, elle réside tout entière dans une personne, la personne du Christ. »

Les deux critiques s'accordent à penser qu'on ne saurait travailler à la réforme des mœurs que sur la base d'une conviction religieuse bien arrêtée : pour l'un c'est l'autorité de l'Eglise et la fonction du prêtre, pour l'autre la conviction personnelle du péché, le besoin de grâce et l'acceptation d'un salut obtenu par le sacrifice de Jésus-Christ. Ni l'un ni l'autre ne vont jusqu'à dire que les précisions d'une théorie philosophique ou théologique soient indispensables pour se faire l'idée du but à poursuivre; ils reconnaissent dans la société moderne la présence d'un idéal moral avoué du plus grand nombre des esprits. Ce qui paraît les frapper l'un et l'autre, surtout le dernier, qui est peut-être le plus sérieux, c'est l'impuissance de cet idéal à déterminer une action féconde. N'y a-t-il pas un peu d'exagération dans ce jugement? Nous ne voulons pas l'examiner. Nous acceptons la sentence dans toute son étendue. La maladie morale dont souffre notre société ne peut être guérie que par le christianisme ; pour panser, pour sonder ses plaies, il faut absolument être chrétien.

Ce principe admis, efforçons-nous d'en mesurer les conséquences. On n'établit pas d'opposition entre la vie chrétienne et l'idéal moral généralement accepté ; on ne décline pas le devoir chrétien d'aimer son prochain comme soi-même, et l'on n'a pas oublié, nous voulons le croire, la réponse de Jésus au curieux qui lui demandait : « Maître, qui est mon prochain? » Puisque le christianisme est l'unique fontaine de vie, le devoir de ceux qui sont abreuvés sera manifestement d'abreuver la soif, et tout d'abord d'exciter la soif chez

ceux qui ne l'éprouvent pas encore. Le devoir des chrétiens est d'amener les âmes à Christ. Le même problème qui se posait aux croyants à l'ordre moral sous cette forme : Comment répandre dans la société le respect de la loi morale? se pose maintenant devant les chrétiens en ces termes plus précis : Comment raviver, comment rétablir dans notre société moderne la croyance aux vérités évangéliques et à l'autorité de la Révélation? Et puisque les opinions se forment par la discussion, par l'audition des discours et par la lecture, il est clair que pour amener au salut un grand nombre d'âmes il importe essentiellement de persuader ceux qui parlent et qui écrivent. Puisqu'une âme apparemment en vaut une autre, et que le seul bien véritable à faire est d'en conquérir, le bon sens, dont il n'est pas permis de négliger les instructions, prescrit aux chrétiens d'attaquer avant tout ceux qui font partager leurs sentiments par un grand nombre et dont les opinions vont former le préjugé populaire pour une suite de générations. Présenter l'Evangile aux classes cultivées de la société contemporaine de manière à contraindre leur attention, à pénétrer dans leur conscience, à les forcer au moins de répondre, tel est le *devoir pressant*, le premier devoir des Eglises et de chaque fidèle en particulier, pour peu qu'il en soit capable. Et si, pour s'en rendre capable, il a besoin d'une préparation, son devoir est de l'acquérir ou tout au moins de la poursuivre avec toutes ses forces.

Cette obligation manifeste semble peu comprise, car on ne fait à peu près rien pour s'en acquitter. Des temples sont ouverts, et des chapelles, mais quel moyen d'y faire entrer les gens de lettres, les gens d'affaires? Et si d'aventure quelqu'un d'entre eux y venait un moment s'asseoir, combien de fois y enten-

drait-il un mot qui puisse atteindre son esprit? Jamais ou presque jamais ; car par sa position même, par la forme consacrée de son discours, le prédicateur doit se fonder sur une autorité méconnue et supposer ce qui est en question. Le catéchisme s'adresse aux enfants, pour qui le surnaturel est tout simple et sans la crédulité desquels toute éducation serait impossible, mais sortis de l'école ou du presbytère, combien d'entre eux garderont-ils la foi du premier âge? En France, en Allemagne, quelle est dans la classe lettrée, sans parler de la classe ouvrière, la proportion des hommes faits qui adhèrent à l'enseignement de leur Eglise et de ceux qui le repoussent ou qui en font complètement abstraction? Les premiers ne forment évidemment qu'une faible minorité numérique. Favorable jadis à la foi chrétienne, le préjugé parle donc aujourd'hui contre elle, et, comme toujours, le grand nombre cède au préjugé. Le christianisme historique n'est d'ailleurs plus seul en question. On demandait autrefois s'il était possible d'être athée, aujourd'hui, comment on peut croire à l'existence d'un Dieu personnel. Et si quelques-uns commencent à s'apercevoir que ni le naturalisme ni le doute absolu ne satisfont à tous les besoins, s'ils sont broyés par le mécanisme universel, s'ils cherchent une conception des choses qui donne un fondement rationnel à la loi morale dont ils subissent l'autorité ou dont ils comprennent au moins la prodigieuse utilité, force est pour eux de construire par un labeur personnel l'édifice de leur croyance. Et si cette maison de leur esprit doit porter une croix pour qu'ils y puissent vaquer à leur tâche, avec quels matériaux la bâtiront-ils? L'ancienne apologétique est entièrement ruinée. On ne prouvera pas que Moïse est l'auteur du Pentateuque, on ne prouvera pas que Dieu lui-même ait parlé sur le Sinaï, on ne prouvera pas que Jésus-

Christ soit ressuscité. Ne s'étant montré qu'à ses disciples après son supplice, il paraît avoir voulu lui-même empêcher l'administration d'une telle preuve. Dieu nous préserve de tenir pour solidement établies les thèses contraires à celles que nous venons de mentionner. Tout ce que nous avons voulu dire, c'est qu'après le travail de cette critique historique dont Bossuet a tenté vainement d'empêcher l'irruption, on ne saurait faire entrer la foi chrétienne du dehors, de par l'autorité des faits historiques, dans des esprits façonnés par notre culture scientifique et littéraire.

Aussi bien ne l'essaie-t-on pas. Oubliant l'ordre positif de leur Maître, et sourds à la voix de la charité, les chrétiens se sont bornés longtemps, et parfois se bornent encore, à s'édifier entre eux. Aujourd'hui, sans doute, ils comprennent mieux leur devoir. Catholiques et protestants rivalisent de zèle lorsqu'il s'agit de porter l'Evangile aux païens. sur lesquels ils peuvent encore mettre en œuvre avec succès les procédés d'évangélisation dont ils disposent. A l'intérieur, ils excitent l'intérêt de la foule ignorante par des moyens variés, parfois discutables, et ne laissent pas d'y faire un certain nombre de prosélytes; mais ils n'entreprennent pas de propagande dans les milieux où l'on ne les croirait pas sur parole et où la véhémence des adjurations ne saurait balancer la faiblesse des arguments.

Mais difficile ou non, compris ou non, le devoir n'en subsiste pas moins d'apporter l'Evangile à ce siècle. Nous n'en connaissons point de plus urgent, de plus impérieux, de plus sacré. Ceux qui, pouvant concourir si peu que ce soit à son accomplissement, s'en laissent distraire, encourent une responsabilité qui nous épouvante ; ceux qui laissent entrer dans leurs conceptions religieuses ou dans leurs systèmes ecclésiastiques des

éléments de nature à contrarier cette œuvre d'apologie font preuve de fanatisme ou d'une myopie qui approche de la cécité.

Comment donc vous y prendrez-vous pour faire briller aux yeux de ceux qui se disent libres penseurs la flamme qu'ils se flattaient d'avoir éteinte? Comment obtiendrez-vous d'en être écoutés? Comment imposerez-vous le christianisme à leur attention? L'autorité ne vous sert de rien; inductif ou déductif, le raisonnement vous laissera sans armes au bout de quelques pas, tandis qu'il en fournira de puissantes à vos adversaires. Pour faire agréer le christianisme, il faut tout d'abord le faire désirer. La raison n'y suffit pas, il faut le cœur. Bon gré, mal gré, votre unique ressource est de vous adresser à la conscience. Nous arrivons à ce « sentiment primordial de la nature humaine, la conscience du moi en acte », qui, suivant M. F. de Pressensé, « révèle à la lumière d'un seul et même éclair notre existence personnelle et l'existence de Dieu, le mal qui est en nous, le bien qui est en Lui, en un mot le péché et la loi ». Oui, pour amener un homme capable de penser par lui-même à considérer la possibilité d'un salut pareil à celui qu'annonce l'Evangile de Jésus-Christ, il faudrait d'abord réveiller en lui le besoin d'un tel salut. Le désirer n'est point y croire, mais pour qu'il devienne possible d'y croire, il faut qu'il soit désiré. Le salut, c'est l'affranchissement du péché; la condition indispensable, sinon suffisante, à l'acceptation du salut, le point décisif, c'est la conviction du péché. Le censeur des « petits prophètes » le sait et le dit mieux que personne.

Mais cette conviction, comment se fait-il que les libres penseurs, que les gens du monde ne l'avouent pas, et que très fréquemment ils ne la possèdent pas? La conscience du moi ne serait-elle jamais en acte

chez eux ? C'est impossible. Il faut quelque chose de plus.

Le problème que cherche à résoudre un compagnon de la vie nouvelle se particularise de plus en plus, sans toutefois changer d'objet. C'était d'abord : Comment améliorer les mœurs ? puis : Comment propager le christianisme dans les classes cultivées ? C'est maintenant : Comment y faire naître le sentiment de leur insuffisance, de leur impuissance et de leur culpabilité morales ?

Pourquoi donc ce sentiment n'existe-t-il pas déjà chez elles ? Il ne suffit pas de répondre « qu'il est particulièrement pénible à la nature humaine ». Si tel était le dernier mot de notre savoir là-dessus, nous n'aurions qu'à croiser tristement les bras, ou, mieux encore, à prendre bravement notre parti du malheur des autres. Un homme de bien, prédicateur excellent, dont la tradition n'est pas tout à fait perdue à Genève, exaltait devant une dame de mes amies le surcroît de reconnaissance et de joie que doit inspirer aux élus la comparaison de leur bonheur avec le sort des multitudes qui en sont exclues. Cette réflexion pieuse ne produisit pas l'effet attendu. Œuvre de charité, le salut est au fond le don de la charité même. Nous ne pouvons nous sanctifier qu'en travaillant au bien des autres. L'accomplissement du devoir ne saurait être impossible, nous sommes strictement tenus à tout faire pour restaurer l'âme de nos contemporains ; il existe donc quelque moyen de les amener au christianisme. Aucun d'eux ne s'y tournera s'il ne se sent pas d'abord coupable. Comment donc se fait-il que tant de gens n'éprouvent rien de semblable, comment peuvent-ils se tromper ainsi sur eux-mêmes, car certainement ils se trompent, si le christianisme est la vérité ?

Poser la question nettement c'est la résoudre. De la meilleure foi du monde, qui n'est peut-être pas très bonne, ils se trouvent bien tels qu'ils sont, parce que leur idéal de conduite est vague, obscur ou mesquin, parce que leur sentiment du devoir est faible. Pourvu qu'ils soient en règle avec le code, ils sont contents. Ce n'est pas que la vertu les laisse absolument froids, le dévouement les ravit au théâtre ; des hommes tels que saint Vincent de Paul, Livingstone ou de Brazza, des filles comme Jeanne d'Arc excitent leur admiration. Prenez votre appui dans ces sentiments naturels, faites-leur comprendre — parfois vous y parviendrez — que le bien moral n'est pas un mérite surérogatoire, quelque chose qu'on peut à son gré prendre ou laisser comme un pardessus en automne ou comme une bague à son doigt, stimulez chez eux l'impératif endormi ; montrez-leur — c'est chose, hélas ! trop facile — que la société meurt de ses vices ou, plus exactement, meurt de nos vices, et qu'un intérêt pressant s'unit au devoir pour nous conseiller, pour nous prescrire de nous vouer à l'œuvre du sauvetage. Enrôlez ces conscrits sous le drapeau de la *vie nouvelle*, mettez-les à l'œuvre, et la pratique leur enseignera le sérieux du devoir mieux que tous les discours n'auraient jamais pu le faire.

Une fois pénétrés de la simple foi des *positifs*, que nous vivons en vue d'un but, et que la poursuite de ce but est la seule véritable vie, ils s'efforceront de l'atteindre en effet... et ne tarderont pas à trouver la tâche pénible ! Affermis dans le propos de vivre pour le devoir et non suivant leurs caprices, ils constateront avec honte et douleur que chaque jour ils s'écartent de leur propos, ils constateront leur insuffisance, leur impuissance, leur inconséquence, leur duplicité; ils sentiront, en un mot, leur esclavage, et se demanderont avec in-

quiétude s'il n'existe aucun moyen de s'en affranchir. Se sachant malades, ils feront appel aux médecins : quelques-uns iront au prêtre, qui, nous l'espérons, leur fera du bien ; d'autres, croyant en Dieu, prieront Dieu. Ceux qui, jusqu'ici, ne pensaient pas qu'il y eût un Dieu capable d'entendre et d'exaucer les prières, se verront contraints d'examiner à nouveau la question qu'ils avaient préjugée, par l'impossibilité de concilier ces deux faits désormais constatés par leur expérience intérieure : l'existence du devoir et l'impossibilité de s'en acquitter. N'essayant plus de se soustraire à l'anxiété qui les gagne par des poursuites vulgaires ou par de frivoles amusements, ils s'enquerront peut-être de ce Christ dont ils ont entendu parler dans leur enfance, surtout s'ils ont la trop rare fortune de rencontrer de vrais chrétiens, marchant dans la droiture et dans la sérénité. Le problème de la religion se posera pour eux de lui-même, et ils l'aborderont avec le désir d'y trouver un remède à leur maladie, une force dont ils ont besoin pour s'acquitter de ce qu'ils savent être leur devoir.

Dans la discussion que nous venons de reprendre, tous sont d'accord pour avouer que la société contemporaine a besoin d'une régénération morale. Nous concédons aux censeurs du *Devoir présent* que les seuls chrétiens peuvent s'y employer d'une manière vraiment utile, d'où nous concluons naturellement que l'affaire la plus urgente est d'augmenter le nombre des chrétiens, jusqu'ici presque imperceptible, dans les milieux qui forment l'opinion. Nous constatons que dans le siècle présent, pour qu'un homme cultivé plie son esprit à la foi chrétienne, il est indispensable, avant tout, qu'il se sente personnellement faible, malade, coupable, afin qu'il éprouve le besoin de pardon, de force, de guérison. Ce n'est pas un dogme qu'il

s'agit d'admettre, c'est une expérience personnelle qu'il s'agit de faire.

Nous constatons que cette condition n'est pas remplie chez le plus grand nombre, et nous comprenons sans la moindre difficulté que, s'ils se trouvent bien tels qu'ils sont, c'est qu'ils ne croient pas sérieusement au devoir ou qu'ils se font du devoir une idée trop faible et trop basse. La logique la plus élémentaire nous montre, en effet, que, suivant ce que sera le devoir à nos yeux, nous jugerons si notre conduite y est conforme ou ne l'est pas. La première démarche à tenter pour amener à Jésus-Christ de nouveaux disciples est donc de réveiller le sentiment du devoir autour de nous, d'en tracer un juste programme et de pousser nos amis à l'œuvre. C'est en contemplant l'idéal que nous mesurerons la distance qui nous en sépare ; c'est en nous ébranlant pour franchir cet espace que nous constaterons notre faiblesse et le besoin d'un secours d'En-Haut ; c'est en nous interrogeant sur la cause possible de cette impuissance que les prémisses du christianisme commenceront à s'éclairer pour notre esprit et que la question sera véritablement posée.

Aussi ne pensons-nous pas être absurde en mettant l'action avant la foi, suivant en cela l'indication que nous fournit Jésus-Christ lorsqu'il dit : « Si quelqu'un veut faire Sa volonté, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu. » (Jean VII, 17.)

Nous ne savons pas si M. Paul Desjardins se propose réellement pour but dernier d'amener des brebis au bercail de l'Eglise, ainsi que plusieurs l'ont soupçonné, mais il nous semble que celui qui en aurait conçu le dessein n'aurait pas pu suivre une marche plus conforme à la saine apologétique.

Et s'il met l'action *au-dessus* de la foi, nous ne saurions pas le lui reprocher bien sévèrement. La foi nous

paraît être un moyen pour l'action, moyen indispensable, mais moyen jusque dans la dernière intimité de la vie spirituelle et contemplative Sur ce point nous avons un bon garant. « Voici, dit l'apôtre Paul, ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance, la charité, mais la plus grande est la charité. » Que ses instruments soient le bras, la bourse, les lèvres ou le seul cœur, la charité c'est toujours l'action. Aussi, loin de refuser au chrétien le droit de s'associer à d'autres personnes pour travailler à la réforme des mœurs sur le terrain de la neutralité religieuse, lui en ferions-nous plutôt un devoir si nous ne savions jusqu'où va l'esprit de secte et quels dangers l'invasion d'un puritanisme affiché ferait courir à la généreuse entreprise. Dans l'accord pour faire œuvre charitable, cette neutralité religieuse au point de départ, qui ne saurait exclure longtemps une discussion fraternelle, nous remplit d'une belle espérance pour la religion. L'esprit souffle où il veut, quoi que puissent en penser les corporations qui se flattaient de l'avoir capté. Nous mettons dans le cœur des Eglises de tout nom la mission en Europe aussi bien que la mission en Afrique et la mission auprès du peuple des bureaux, des amphithéâtres et des salons aussi bien qu'auprès du peuple des mansardes et des chaumières. Nous les conjurons d'examiner où sont les obstacles qui les arrêtent dans l'accomplissement du plus urgent de tous leurs devoirs.

II

QUESTIONS DE MÉTHODE

I

Jugeant le christianisme nécessaire à la société non moins qu'à chacun de ses membres, on s'est demandé comment il serait possible d'amener à lui ceux qui ne le connaissent point, et qui, suivant l'opinion répandue autour d'eux, ne sauraient y voir qu'une superstition démasquée et démodée. Nous avons répondu : Réveiller en eux le sentiment qu'ils ne vivent pas comme il faut vivre, en termes techniques la conscience du péché. Mais on s'abuserait étrangement si l'on pensait que cet éveil soit chose facile. Feu M. Renan, qui s'est beaucoup occupé de la religion et qui l'a présentée au public français sous des accoutrements fantaisistes, n'a rien éprouvé de semblable ; il se trouvait très bien tel qu'il était, opinion commune à beaucoup de messieurs et de dames qui n'ont ni le savoir, ni l'esprit d'Ernest Renan. Pour se sentir intérieurement au large, il suffit de n'avoir rien de bien grave à cacher au monde et de croire l'homme libre d'employer son

temps comme il lui plaît. La conscience ne paraît pas être un organe indispensable à la vie individuelle. Chez un petit nombre, vous la trouverez sensible, vigilante, inquiète, ardente au début même de la vie morale; chez un nombre assez faible encore, elle est muette, ou plutôt elle est absente, ne se révélant par aucun symptôme malgré les plus pressantes sollicitations. Entre ces deux lignes passe la foule, qui se juge assez fréquemment, se condamne même quelquefois, mais toujours d'une âme indulgente; tandis qu'elle épluche avec une austère sagacité les faits et gestes du voisin. Le jugement moral abstrait diffère de la conscience, qu'il surpasse beaucoup en développement. Sans faire de retours sur sa propre conduite et sans y attacher grande importance lorsqu'il en fait, chacun, dans un siècle et dans un milieu donnés, distingue entre le bien et le mal, et les conçoit à peu près de même. Qu'on absorbe la morale dans l'esthétique ou qu'on l'en déduise; qu'on ne voie même dans ses préceptes que les conseils d'un intérêt bien entendu, chacun reconnaît qu'il est mal de tuer, de faire souffrir gratuitement, de voler et de tromper, sinon de mentir. Les fautes même dont on se vante et que le Code punit dérisoirement, lorsqu'il les punit, on avouera quelquefois qu'il serait mieux de ne pas les commettre. Et si de fait, le devoir, au sens le plus bourgeois du mot devoir, n'est pas la règle de notre vie, nous admettons généralement qu'il devrait l'être, et même, abstraction faite des êtres trop grossiers pour concevoir ou même entrevoir cette idée, nous ne la trouvons subordonnée en principe à d'autres intérêts que chez un petit nombre de systématiques et de raffinés.

La connaissance du bien et du mal fournit donc un point fixe et solide pour ébranler la conscience. Quand nous serons préoccupés sérieusement de notre devoir,

il faudra bien nous demander si nous l'observons ; et quand nous nous en ferons une idée précise, nous serons bien contraints d'avouer que nous sommes fort loin de répondre à cette exigence. Alors, voulant faire mieux sans y réussir, nous chercherons une aide hors de nous, et nous deviendrons naturellement des candidats à la religion. Reste à savoir comment attacher l'esprit d'un homme à la considération d'un devoir qu'il croit bien connaître et qui probablement l'ennuie. Un bon moyen, à défaut d'autres, ne serait-il pas de le décider à s'en occuper pratiquement et de se joindre en un travail à d'autres hommes poussés par le même désir? Quelques mystiques enseignent que nos progrès dans la connaissance sont proportionnés à la fidélité dont nous faisons preuve dans la pratique de la vérité que nous possédons.

Telle est la substance des réflexions présentées à l'occasion de ces compagnons de l'union morale qui se sont associés, sans égard à la diversité de leurs opinions dogmatiques, pour travailler au bien moral de leurs concitoyens. Si ces hommes-là ne possèdent pas tous la vérité religieuse, ils nous semblent avoir pris le bon chemin pour l'obtenir.

II

Ces considérations ne sont pas sans quelque portée dans la question toujours actuelle du fondement qu'il faut donner à l'enseignement religieux. Suivant les uns, c'est la tradition ; selon d'autres, le texte d'écrits inspirés, ou certaines portions de ces textes, et particu-

lièrement des récits évangéliques; les derniers venus en appellent à leur conscience religieuse. Mais la conscience dont ils relèvent n'a-t-elle pas été formée par les écrits que les précédents allèguent, et la croyance à l'inspiration exclusive de ces écrits ne vient-elle pas à ceux-ci de la tradition? Ne nous laissons pas enfermer dans de tels cercles. Le chrétien qui a le sentiment de sa condition ne saurait oublier un seul instant qu'il est missionnaire, puisque son privilège consiste dans la faculté de faire du bien. Sa doctrine doit donc être telle qu'on puisse en établir la vérité dans un esprit droit par des moyens légitimes. En d'autres termes, le dogme ne doit renfermer que ce que peut démontrer l'apologie. Il faut songer aux âmes, avant de chercher le moyen d'enceindre et de clore une Eglise destinée à rester ouverte. Comment donc ferez-vous admettre l'infaillibilité du vicaire de Jésus-Christ à l'homme de sens qui ne reconnaît point encore la divine mission de Jésus lui-même? L'autorité de la Bible est un moyen bien insuffisant d'assurer la conformité des croyances, puisqu'elle est invoquée également par les opinions les plus opposées. De là vient la nécessité sentie universellement par les Eglises de formuler leur foi dans des confessions. Mais d'abord comment prouver l'inspiration et l'autorité de la Bible dont ces confessions devraient résumer la doctrine, sinon par des mérites internes dont la conscience reste juge et dont la valeur probante se borne aux passages où la conscience a trouvé ces mérites? Jusqu'ici nous ne voyons que des conventions, des combinaisons artificielles pour assurer tant bien que mal une apparence d'unité, nous ne découvrons aucun moyen de faire naître la conviction dans l'esprit qui ne sait rien encore, sinon son ferme propos de ne rien admettre sur la foi d'autrui.

Reste donc la conscience, hors de laquelle il n'y a

rien à faire. La doctrine de la foi, ne pouvant s'attester qu'à la conscience, doit trouver sa base et son critérium dans la conscience. Nous ne parlons pas de la conscience chrétienne, ce qui serait un cercle vicieux, nous parlons de la conscience morale et religieuse en général, s'il en existe une. Pour suivre une marche réellement scientifique, il faudrait sans doute avoir expliqué préalablement comment cette conscience dont nous parlons s'est formée et constituée; mais s'il ne s'agit que de produire une conviction effective, il suffit que la conscience du disciple et celle du maître se trouvent d'accord.

Au surplus, et c'est ici le point sur lequel nous voudrions insister aujourd'hui, pour arriver à s'entendre sur la méthode à suivre dans l'enseignement de la religion, il serait à propos de savoir exactement en quoi la religion consiste. Ceci n'est point un détail sans importance, bien qu'on semble avoir parfois négligé de s'en enquérir.

III

La religion est-elle une science, comme le disait le catéchisme qu'on m'a fait apprendre; consiste-t-elle dans un ensemble d'opinions sur le système des choses divines et sur les rapports généraux entre le Dieu défini de la sorte et le monde visible, auquel appartient l'humanité; bref, la religion consisterait-elle en doctrines que la théologie aurait pour office de découvrir, de formuler, d'enchaîner et de justifier le mieux possible?

Il est manifeste que l'Eglise le comprend ainsi depuis

fort longtemps, sinon depuis son origine: ses divisions mêmes le prouvent et le terme courant d'orthodoxie en fait foi.

Cependant cette conception ne nous suffit plus. On parle fréquemment d'une orthodoxie morte, ce qui suggère l'idée que la religion doit exercer une certaine influence sur notre vie, c'est-à-dire sur la direction de notre activité. L'enseignement religieux traite subsidiairement de la conduite ; il y a une morale religieuse, et pour être un homme religieux, il faut connaître cette morale, sinon forcément s'y conformer.

Dans la grande société religieuse où la confession auriculaire est prescrite, la théologie morale comprend une énumération consciencieuse de tous les péchés possibles. Habituellement, l'absolution n'est accordée que sur la promesse de s'en éloigner ; mais dans l'ignorance où nous sommes des secrets professionnels, l'histoire nous montre par l'exemple des plus illustres personnages qu'on peut rester en bons termes avec cette Eglise sans renoncer aux satisfactions qu'elle condamne. Pratiquer la religion ou pratiquer tout court (ce neutre est une ellipse technique) ne signifie pas observer fidèlement les règles de la morale chrétienne dans tous ses rapports avec le prochain et avec les choses du monde, mais accomplir les rites prescrits. Puis, le dogme étant un très grand édifice, où il est presque aussi facile de s'égarer que dans les escaliers et les corridors du Vatican, il suffit de pratiquer, dans la conviction qu'en toute chose l'enseignement de l'Eglise est conforme à la vérité. La foi au pape ou au curé constitue nécessairement la somme de la religion pour le plus grand nombre des fidèles lorsqu'on la fait consister dans les opinions. Seulement à Rome il n'y a qu'un seul pape, tandis qu'ailleurs le nombre en varie.

Ceux qui placent le siège de la religion dans le sentiment et qui en mesurent la valeur aux émotions qu'elle procure, font preuve d'une certaine délicatesse dans le choix de leurs plaisirs, mais ils s'exposent à des dangers, parmi lesquels nous ne voulons relever que celui de se mettre en contradiction avec la morale publique et avec les lois. Inutile d'insister sur une manière de voir très répandue dans un monde où tout se mesure à l'étalon du plaisir, mais probablement étrangère aux lecteurs de ces lignes.

Plus sérieuse est la pensée, plus utile est l'existence de ceux qui voient dans la religion une affaire de conduite et de volonté. Indépendamment de la religion rituelle, dont les actes n'ont de valeur que par les sentiments qu'ils devraient exprimer, et ne peuvent être imposés sans leur attribuer en eux-mêmes une valeur arbitraire, il existe une religion de la bienfaisance digne de tous les respects. Seulement cette activité, qui doit se régler sur une croyance et qui se nourrit de nos meilleurs sentiments, court à son tour le risque, en s'attachant d'une manière exclusive aux résultats extérieurs, de laisser la pensée inactive et le sentiment superficiel.

La religion ne relève d'aucune de nos facultés plus particulièrement que des autres ; elle veut nous posséder tout entiers. La religion est une vie ; rien n'est plus banal que ce mot, mais rien n'est plus vrai ni plus important. Il faut en tirer les conséquences et s'y soumettre sans biaiser.

IV

Si la religion est une vie, rien ne peut entrer dans la religion, rien n'appartient à la religion qui ne puisse être vécu et qui ne concoure à la vie. C'est ce qu'avait clairement compris notre ami paternel, le bienheureux Vinet. On commence à le reconnaître aujourd'hui, mais, de son temps, les meilleurs ne l'entendaient pas. Si tout ce qui appartient à la religion doit pouvoir être vécu, nulle conception des choses divines qui s'adresse à la seule intelligence, à plus forte raison nulle formule enveloppant un problème qui ne touche que l'intelligence, ne saurait faire corps avec la foi, que le respect de cette indéniable vérité tendrait grandement à simplifier.

Ainsi, la divinité de Jésus-Christ peut et doit s'appeler un dogme religieux dans ce sens que Jésus-Christ est en fait, pour le chrétien, un objet d'adoration. L'anthropomorphisme, inhérent à toute religion vivante, se légitime et se satisfait en Jésus-Christ. Avec lui, s'il faut en croire le témoignage de nombreux chrétiens, Dieu devient un objet d'expérience au sens universel de ce mot. La représentation qu'on s'en fait reste un produit de l'imagination, mais c'est une imagination qui n'a plus rien de flottant ni d'arbitraire; la fidélité de l'image nous est garantie. Il est clair que la religion de ceux qui adorent Jésus-Christ et celle de ceux qui ne l'adorent pas n'est point la même.

Pareillement l'humanité de Jésus-Christ est un dogme religieux, dans ce sens que Jésus-Christ doit pouvoir nous servir de modèle, non par manière de parler mais réellement, et que nous ne serons devenus ce que nous sommes appelés à devenir dans cette vie qu'en revêtant les sentiments de Jésus-Christ, pour agir comme il eût agi dans la circonstance où nous nous trouvons. Jésus ne saurait évidemment nous servir de modèle, si, par un effet de notre nature, nous étions incapables d'agir comme lui.

L'affirmation simultanée de l'humanité et de la divinité du Christ est essentielle à la religion qui porte son nom, parce que l'une et l'autre sont impliquées dans la vie chrétienne, dans la complète union du fidèle à Christ qui comprend également l'adoration et l'imitation. La conciliation des deux termes est un problème que l'intelligence devait naturellement se poser, problème assurément difficile, et parfaitement insoluble pour ceux qui l'abordent en partant de définitions de l'humain et du divin conçues en dehors du christianisme, mais problème dont la détermination n'intéressant pas la vie chrétienne, n'est pas de sa nature article de foi. Ce point, qui a provoqué les schismes les plus anciens dans l'Eglise, n'aurait pas même été discuté par ses conducteurs si l'idée de la religion n'avait pas été préalablement altérée dans leur esprit. Aussi bien aucune des définitions avancées ne s'impose-t-elle. On en pourrait imaginer d'autres encore ; libre à chacun de choisir entre elles, s'il éprouve le besoin d'en avoir une, pourvu que sa formule n'ait rien de contraire au double besoin d'adorer Jésus et de le prendre pour modèle.

De même le salut par le sang de Jésus-Christ est un dogme religieux, comme la vie à venir et le Dieu personnel, c'est-à-dire accessible à nos prières. Nous

éprouvons le besoin d'être pardonnés parce que nous nous sentons coupables. Mais indispensable à l'existence de la société, l'idée de justice, quelle qu'en soit l'origine, préside à notre éducation et s'accompagne en nous d'un sentiment très vif : nous ne saurions admettre que le coupable soit traité comme innocent ; le pardon nous est donc nécessaire, et la gratuité du pardon nous déconcerte. Ici les motifs internes et les raisons externes de la foi, la conscience et l'autorité se rejoignent et se pénètrent. Cherchant comment justifier un pardon que nous espérons malgré tout, parce qu'il nous est indispensable, nous entendons Jésus déclarer qu'il donne sa vie pour ses amis et nous l'en croyons sur parole ; il ne saurait nous tromper puisqu'il est saint, il ne s'abuse pas puisqu'il est divin. Le salut par le sacrifice de Jésus-Christ n'est pas une affaire d'opinion qu'on puisse indifféremment admettre ou rejeter, c'est le fondement de notre assurance, c'est un sujet de gratitude et de joie infinies. Jésus-Christ n'est pas seulement la manifestation de Dieu sur la terre, il n'est pas seulement le parfait modèle de notre conduite, il est notre Sauveur, nous lui devons tout. Il semble impossible, il faut la profondeur insondable de notre égoïsme, il faut toute la distraction, il faut l'inexprimable légèreté qu'engendre trop souvent l'habitude, pour avouer cela sans que son amour devienne le constant objet de notre pensée et notre reconnaissance envers lui le premier mobile de nos actions. En effet, dans ce sacrifice, Jésus est encore le modèle du chrétien. On a remarqué depuis longtemps que la poursuite du bonheur est inséparable de la vie. Un peu de réflexion nous fait comprendre qu'il ne saurait en être autrement ; vouloir une chose, y mettre son cœur, y trouver son plaisir sont des expressions synonymes. L'esprit chrétien consiste à trouver son plaisir

dans le don de soi, dans le sacrifice. Cette disposition singulière s'explique par l'amour que Jésus inspire à ses disciples. Pénétrés du sentiment qu'ils lui doivent tout, ils l'aiment, ils aspirent à l'aimer avec toute l'ardeur possible, à pénétrer en lui, à se pénétrer de lui, à s'identifier avec lui, et s'identifier avec lui c'est l'imiter dans sa mort et dans sa vie. On peut, hélas ! comprendre qu'il doit en être ainsi, sans en avoir personnellement fait l'expérience.

La croyance au salut par les mérites de Jésus-Christ a donc pour effet naturel de modifier nos sentiments et les mobiles de nos actions. Par effet naturel, j'entends effet raisonnable, effet normal, non pas certes effet nécessaire. Nous l'avons déjà rappelé ; tous les cœurs ne s'ouvrent pas à la gratitude. On peut se réjouir à la pensée qu'on est sauvé par l'acte généreux d'un autre, et n'en poursuivre que plus gaiement des satisfactions toutes personnelles. Mais il n'est pas bien que l'esprit se sépare ainsi du cœur. La doctrine du salut par le sacrifice de Jésus-Christ entre donc, ou du moins peut entrer profondément dans la vie. Dès lors c'est un dogme de la religion.

Mais ce dogme, pareil aux autres, pose à la pensée des questions peut-être insolubles. Si nous jugeons avec saint Anselme, sans partager toute son espérance, qu'il sied aux fidèles de chercher à comprendre ce qu'ils croient, en revanche nous n'estimons pas que ce docteur illustre ait éclairci le mystère de notre salut en enseignant que, par ses souffrances et par sa mort, Jésus a payé notre dette à Dieu le Père. Cette explication, dont nous avons trouvé le germe dans notre cœur nous paraît néanmoins reposer sur une confusion du droit civil et du droit pénal dans une matière où ni l'analogie du droit civil, ni peut-être celle du droit pénal, ne sauraient être invoquées. La souffrance

et le mal moral ne sont pas choses du même ordre pour que l'une compense l'autre. Dieu n'est pas un créancier ; une faute n'est pas une dette. L'ordre altéré par la faute n'est pas rétabli par la punition, mais par le redressement de la volonté coupable. Et quand il en serait autrement, encore ne serait-il pas rétabli, mais le désordre plutôt aggravé par la souffrance d'un tiers innocent, que ce tiers soit homme ou qu'il soit Dieu, que sa peine lui soit infligée ou soit volontaire. Je puis payer la dette de mon voisin parce que l'intérêt et le droit positif du créancier sont uniquement de rentrer dans une somme dont il a l'emploi. Pour que la douleur d'un innocent pût être une satisfaction offerte à Dieu, il faudrait qu'il eût l'emploi de cette douleur, il faudrait qu'il trouvât son avantage ou son plaisir dans la souffrance en elle-même, ce qui contredit absolument notre idée de Dieu. D'autres explications avaient été proposées avant celle-là, d'autres l'ont été depuis sans conquérir l'assentiment général. A nos yeux le mystère reste mystère, et son impuissance à le sonder n'empêche pas l'âme d'étreindre son libérateur.

Inutile de poursuivre. Ces deux exemples font comprendre notre pensée et notre désir : nous voudrions voir la communauté religieuse se fonder sur la vie religieuse ; nous considérons comme appartenant à la religion les points de doctrine naturellement propres à déterminer l'état du cœur et la direction de la conduite. Nous en exclurions en revanche les théories destinées soit à préciser, soit à systématiser ces points vitaux dans le but de les rendre intelligibles, aussi bien que des vues quelconques sur les sujets même les plus élevés dans lesquels nous ne trouvons rien de propre à modifier nos sentiments et notre activité.

V

Si la distinction que nous suggérons était admise et strictement observée, les divergences d'opinion concernant la source et la garantie de la vérité religieuse perdraient quelque chose de leur importance. Les discussions sur ce sujet ne peuvent plus s'élever que dans les Eglises de la Réforme ; mais tous doivent y prendre garde, tous y sont intéressés.

Historiquement, officiellement, la Réforme s'est appuyée sur l'autorité des Ecritures, quoique Luther ait déjà pris des libertés assez grandes vis-à-vis du volume sacré. Cette base conventionnelle s'est effondrée. L'inspiration littérale prête un caractère divin à des propositions contradictoires. Le patois d'Eglise est parfois absurde. Comment peut-on appeler Parole de Dieu la prière qu'un pécheur adresse à Dieu ? Pour ceux qui fondent leur croyance sur l'autorité de certains textes bibliques sans admettre l'inspiration de la Bible entière, ils s'attribuent à eux-mêmes le discernement de la vérité religieuse. La vérité réside en eux, ce qu'on pourrait leur accorder s'ils ne refusaient pas le même privilège à leurs adversaires.

Ceux-ci placent dans la conscience la source et le critère de la vérité. Peut-être n'est-il pas facile de rester dans cette position jusqu'au bout sans rien accorder à l'autre partie. La conscience ne nous enseigne pas de faits historiques ; elle ne sait rien de Jérusalem ni de ce qui a pu se passer dans cette ville. Pour que les discours, la vie et la mort de Jésus-

Christ exercent une action sur elle, il faut qu'on ait pris connaissance des évangiles et qu'on leur attribue une valeur historique, ce qui ne saurait être exclusivement l'œuvre de la conscience, car malheureusement la beauté morale d'une histoire n'en saurait garantir l'authenticité. Certains que Jésus est bien un personnage historique, si leur conscience et leur expérience leur font trouver dans son excellence morale quelque chose de surhumain, ils seront portés à croire au témoignage qu'il rend sur son propre compte, et se trouveront dès lors soumis à son autorité, même s'il ordonne à ses disciples de le croire sur parole. Comment voir en Jésus-Christ son Sauveur sans y voir son Maître, et comment l'accepter pour Maître sans s'incliner devant l'autorité qu'il s'attribue à lui-même au point de frapper ses auditeurs d'étonnement? La foi d'autorité tend donc en quelque mesure à se greffer sur le témoignage de la conscience. D'ailleurs cette conscience du civilisé s'est formée par l'enseignement séculaire du christianisme, qu'il le professe encore ou qu'il s'en soit détourné.

Mais si la foi chrétienne est bornée aux points qui touchent le cœur et déterminent la conduite, l'autorité ne lui imposera jamais rien seule, en se séparant de la conscience dont elle procède. Le fidèle trouvera le salut dans la croix, parce qu'il a besoin d'un Sauveur et que celui qui se donne pour tel ne lui paraît pas capable de le tromper ni de s'abuser lui-même. A la considérer froidement, cette raison n'est pas tout à fait péremptoire. En un certain sens, il faut bien reconnaître que la foi crée son objet, ainsi que le disait Ernest Renan. Mais la science expérimentale crée aussi son objet en assignant une cause extérieure à la sensation, et, lorsqu'on y réfléchit quelque temps, on finit par s'apercevoir que les dernières raisons de se

fier aux résultats de l'investigation dans cet ordre valent aussi pour l'ordre moral. S'il n'y avait pas une harmonie entre notre monde intérieur et l'univers, toute connaissance serait impossible. La suprême finalité veut que nos légitimes aspirations soient satisfaites.

VI

Quelle que soit l'opinion qu'on se forme sur la meilleure méthode à suivre pour rendre à Christ les pays qu'on appelle encore quelquefois chrétiens, les Eglises n'ont certainement rien de plus important ni de plus urgent à faire que de l'essayer. Nous sommes allé jusqu'à dire que ce devoir prime tous les autres : au risque d'importunité, nous y revenons encore. Que les chrétiens s'occupent de leur propre édification ; certes, les en détourner serait coupable, mais s'ils s'y appliquent sérieusement en s'éclairant de l'expérience, ils se convaincront bientôt que pour vivifier la religion d'une communauté, rien n'est comparable à la solidarité d'une œuvre chrétienne. Asiles, hôpitaux, sociétés préventives, missions étrangères, c'est par ces ouvertures encore étroites que l'air du ciel pénètre dans nos foyers. Aimez vos missionnaires, connaissez-les, priez pour eux, envoyez-leur les produits de votre travail : ils forment quelques chrétiens dans leurs stations lointaines, et quel ardent espoir ne s'attache-t-il pas à ces prémices ! Mais à chaque noir qu'ils baptisent, il faut, pour mesurer leur œuvre

effective, joindre les enfants de leur propre pays qu'ils élèvent à la charité. De Genève « la puritaine » est parti un mouvement pour combattre l'ivrognerie, dont le succès modeste encore a cependant excité l'heureuse émulation des catholiques du voisinage. Ce mouvement s'est produit sous l'impulsion de la piété. Des considérations fort pressantes, d'ordre terrestre, ont suggéré d'autres tentatives pour lutter contre le fléau, mais le succès appartient aux dévots de la Croix-Bleue, parce que, sociables jusqu'à l'excès, les malades qui veulent guérir ont besoin de compagnons, besoin de sympathie, besoin d'affection, et qu'ils trouvent tout cela dans le milieu bienfaisant de la fraternité chrétienne. Ils deviennent chrétiens en devenant sobres, et ceux qui soutiennent leurs pas, ceux qui les entourent et les encouragent, ceux avant tout qui vont les chercher, au risque d'être mal reçus, en deviennent de meilleurs chrétiens. C'est dans cette activité pratique, dans ces contacts avec le dehors, en un mot c'est par l'exercice effectif de la charité que se nourrit et s'accroît l'Eglise. La prédication du temple y concourt assurément, mais elle n'y suffirait pas. Les petites réunions d'initiés nous semblent d'assez médiocre importance, aussi longtemps qu'elles ne nuisent pas. Sous couleur de perfection, elles arrivent parfois à la perversion. On a vu le péché mortel du monachisme envahir des communautés protestantes : une séparation du monde qui laisse le monde aller son train, une contemplation du Créateur, dont nous ne saurions augmenter la félicité, s'exaltant jusqu'à faire oublier les créatures dont il nous a commis la charge.

Au reste les petits conventicules ne sont pas seuls exposés. Il est toujours mauvais pour l'Eglise de se replier sur elle-même. Dès qu'on en ferme les portes, l'air s'y corrompt. Ceci nous ramène à quelques points

touchés trop rapidement dans les pages précédentes. Dans certains milieux, dans certains journaux il est à la mode de tourner la logique en dérision, comme on n'oserait pas le faire si l'on parlait véritablement sous le contrôle du public. Quelques petits-fils de Calvin, par exemple, font complaisamment observer que la croyance à la prédestination n'a pas éteint chez ses adhérents l'ardeur missionnaire et l'activité pratique en général. En Amérique et ailleurs, ces fatalistes se sont montrés hommes d'action. C'est incontestable ; les musulmans déployèrent aussi dans les combats une singulière énergie et sont probablement encore aujourd'hui d'excellents soldats. Il n'y a rien là de contraire à la logique La prédestination n'en porte pas moins son fruit, et la logique n'a pas mérité les mépris dont on la couvre. Ce n'est point impunément que les pères des réformés ont fait longtemps de la prédestination le premier article de foi. Leurs héritiers n'osent plus avouer cette doctrine ; ils ont reconnu la vanité des efforts entrepris pour la mettre d'accord avec celle qui place en Dieu la source et la substance du bien moral. Ils ne l'enseignent donc plus, mais les conséquences logiques du système abandonné pèsent encore sur leur esprit qu'elles obscurcissent. On ne saurait s'expliquer autrement qu'issus de la prédication évangélique et sensibles encore aux attraits de la charité, ils se sentent néanmoins libres de se constituer en cercles fermés, vivant entre eux, creusant avec passion d'insolubles problèmes et laissant le monde aller son chemin.

Bien que presque opposée et d'une origine très différente, l'illusion d'une religion nationale, en vertu de laquelle on tient pour chrétiens tous ceux qui ne s'en défendent pas, concourt au même assoupissement. Enfin, cause qui prime peut-être toutes les autres, la loi

de moindre résistance : on entreprend les œuvres où l'on espère quelque succès ; on se détourne des tâches qui paraissent trop difficiles et l'on réussit à n'y point songer.

VII

On n'y réussit que pour un temps. Celui qui ne craint pas d'écarter les voiles, d'ouvrir les yeux et de s'interroger, reconnaîtra que le premier de tous les devoirs pour les chrétiens, est, à notre époque, de travailler de toutes leurs forces à changer la direction de la pensée publique. Et si l'éducation religieuse, si l'instruction théologique en particulier ne sont pas à la hauteur de cette tâche, ce sont elles avant tout qu'il faut changer, car enfin, pris en lui-même, le christianisme est le plus fort. La faute est donc à nous qui reculons devant notre devoir et qui, lorsque nous nous risquons, ne savons pas nous y prendre. Peut-être des talents de premier ordre seraient-ils nécessaires pour commander l'attention du monde et peut-être seront-ils accordés à l'Eglise lorsqu'elle en aura fait l'objet de son oraison.

S'ils viennent, ils se frayeront leur route eux-mêmes. Néanmoins il n'est pas sans intérêt de se consulter sur la marche à suivre. Nous avons émis l'opinion que le premier point à gagner pour poser la question du christianisme devant un esprit qui la croit vidée est de faire naître en lui le sentiment d'une culpabilité véritable ; tel est le rôle de la loi suivant l'apôtre ; il faut donc,

avant tout, rallumer les lampes devant l'autel de la loi.

Le besoin moral est une évidence pour qui l'éprouve; la tâche du missionnaire consiste avant tout à réveiller ce besoin moral. On n'appelle pas le médecin aussi longtemps qu'on ne se croit pas malade, mais une fois qu'on cherche un médecin, il est naturel de songer à celui dont la parole a transformé le monde. Et si l'on a contre lui des préventions, que le spectacle de l'Église ferait assez comprendre, au moins voudra-t-on aller aux sources pour savoir ce qu'il a dit et ce qu'il a fait. Pour augmenter le nombre des chrétiens, l'affaire principale est donc de réveiller la conscience de ceux qui ne le sont point et qui n'éprouvent encore aucun besoin de le devenir. La conscience à laquelle il s'agit de parler, c'est la leur telle qu'elle existe en fait. On ne l'atteindrait pas en leur faisant voir qu'ils n'observent pas les préceptes d'une loi dont ils n'acceptent pas l'autorité. Il faut leur faire confesser une vérité que la première inspection ne découvre pas toujours, c'est qu'ils ne se conforment pas à leur propre règle de conduite.

L'idée du bien moral est la même en gros pour les chrétiens que pour les gens du monde. Eh bien, à défaut de l'art qui mettrait ma thèse en valeur, je la répéterai jusqu'à ce qu'on l'ait réfutée ou qu'elle ait prévalu dans la pratique : le premier point est de faire entendre à ceux qui n'y songent pas que l'observation positive de la loi morale est rigoureusement obligatoire. Il faut arriver à faire opérer en eux la conscience et, lorsqu'on s'adresse à des personnes cultivées, à d'honnêtes gens, à ceux qu'il importe le plus d'atteindre, parce qu'une fois convertis, ils feraient à leur tour des prosélytes, le meilleur moyen d'y parvenir paraît bien être celui que nous avons indiqué : vivifier l'idéal lui-

même en le présentant comme l'objet d'un devoir immédiat. Nul ne s'engage sérieusement dans un travail de charité sans éprouver bientôt son insuffisance, surtout s'il s'agit d'exercer une action morale. Quel homme sincère pourrait, en effet, se mettre à prêcher la vertu sans éprouver aussitôt des remords?

En mesurant la distance qui les sépare de leur idéal, ceux qui auront fait ces expériences, verront d'abord qu'ils sont fort éloignés du but, puis, après un sincère effort, qu'ils sont incapables de l'atteindre. Alors, sentant le besoin d'un Sauveur, ils examineront avec intérêt les titres de celui qui s'est présenté comme tel, dont la parole et la destinée ont produit de si grands effets dans le monde et qui conserve encore des disciples convaincus. Mais, encore une fois, si l'homme capable de réflexion ne peut être conduit à la religion que par le réveil de sa conscience, il ne saurait faire entrer dans sa religion que ce qui dit quelque chose à sa conscience, que ce qui peut influer sur sa vie intérieure et modifier son activité. Pour sublime qu'en soit l'objet, une doctrine qui ne parle qu'à l'imagination et peut-être à l'intelligence, ne saurait être accueillie en vertu de la seule autorité qui s'impose au néophyte. Et s'il n'est pas possible d'en établir à ses yeux la vérité, c'est qu'il n'en a pas besoin.

Ceux qui, subissant l'ascendant naturel d'une tradition vénérée, font entrer la métaphysique dans la religion ne manqueront pas de nous dire : Si vous tenez la chute et la rédemption comme l'unique moyen de vous expliquer vous-même à vous-même, d'échapper au désespoir et de reprendre avec confiance la tâche que vous assigne le verbe intérieur, vous devez la foi la plus entière à Celui dans lequel vous avez reconnu votre Sauveur, vous croirez tout ce qu'il a dit, parce qu'il l'a dit, et par conséquent [illegible]ez tout ce

qu'ont enseigné les disciples auxquels lui-même a confié la prédication de son Evangile. — Cette déduction fort plausible, qui contient sans doute une grande part de vérité, soulève plusieurs questions graves et délicates devant lesquelles nous sentons notre insuffisance, mais que nous pouvons heureusement nous dispenser d'approfondir, bien qu'elles soient agitées avec ardeur dans plusieurs Eglises. Inutile de consumer nos forces à rechercher le sens précis de quelques textes scripturaires ou de savoir jusqu'à quel point nous sommes obligés d'y conformer notre sentiment, lorsque le sujet n'en intéresse pas la pratique (dans laquelle nous comprenons naturellement la vie intérieure). On ne contredira pas, on s'abstiendra. Tout n'est pas d'un égal intérêt, même dans l'Ecriture ; le nier serait une affectation. Nous nous attacherons donc à ce qui est pour nous le plus important. Je suis loin de penser que l'observation de cette règle nous délivre de toutes nos difficultés, mais elle en réduirait le nombre, ce qui serait beaucoup de gagné. Reste à savoir si la règle est juste, ce que tous n'admettront pas.

VIII

La religion dans laquelle on nous baptise a subi fortement, longtemps, à plusieurs reprises, l'influence de quelques systèmes philosophiques ; il ne pouvait pas en être autrement : nous ne comprenons rien que par analogies, en faisant entrer nos perceptions, nos expériences dans le cadre d'idées générales que nous pos-

sédons, et ces idées, d'où qu'elles proviennent, sont une manière de philosophie. Tous ceux qui possèdent une religion personnelle sont d'accord au moins pour reconnaître que leur religion est leur bien le plus précieux. La question de savoir ce qui entre dans la religion ou ce qui n'en fait pas partie intégrante recevra donc des réponses différentes suivant ce qu'on envisage comme la chose la plus précieuse, ou, en d'autres termes, suivant le but qu'on assigne à la vie, problème philosophique au premier chef. Sur ce point, les docteurs de l'Eglise ne tiennent pas tous le même langage. Les uns, plaçant peut-être d'instinct, la substance de la vie dans le sentiment et dans la volonté, se souvenant que Dieu est amour, cherchent le souverain bien dans l'amour. D'autres, pénétrés de la grandeur de leur profession, nourris directement ou indirectement, le sachant ou sans qu'ils s'en doutent, à l'école d'Aristote, pour qui l'idée de Dieu se résume dans l'éternelle intuition de soi-même, placent la fidélité des élus dans la connaissance de Dieu. La notion de l'esprit, c'est-à-dire, s'ils sont conséquents, la notion de l'être, se résume pour eux dans l'intelligence La théorie a le pas sur la pratique ; la science est le but, la vie un moyen. Le premier des biens ici-bas, la religion, se concentre donc à leurs yeux dans la science des choses divines. Cette conception du souverain bien était-elle de Thomas d'Aquin, dont le saint père a revêtu la philosophie de son autorité suprême et qui est sans doute aujourd'hui le plus commenté, le plus suivi, le plus influent de tous les penseurs? La conception de saint Thomas n'importe pas à la seule Eglise romaine, la Réforme n'a changé la théologie du moyen-âge que sur quelques chapitres, et lorsque Giordano Bruno, fugitif du cloître, vint frapper aux portes de Genève, Théodore de Bèze lui déclara formellement que dans

cette ville il n'était pas permis de s'écarter d'un iota d'Aristote en philosophie. Ainsi l'opinion qui fait consister en doctrines l'essence de la religion, dont elle fait une forme de la connaissance, s'est conservée, complétée et organisée jusque dans les temps modernes. La philologie et l'exégèse des textes reconnus sacrés par la tradition tenaient dans la Réforme la place de la spéculation métaphysique aux premiers siècles et du formalisme logique au moyen âge, exégèse d'ailleurs dominée par les résultats de la spéculation antérieure.

Aujourd'hui cette manière de comprendre la religion l'expose aux plus grands dangers. Se composant d'un corps de doctrine, celle-ci devra satisfaire aux conditions de la science ; car d'opposer la science à la foi, dans ce sens que la foi consisterait à croire sans preuve, serait la décrier et la rendre incommunicable. La vérité religieuse devra donc être établie sur des fondements que la raison puisse éprouver, et ne se distinguera point de la vérité scientifique. Mais si toute vérité n'est pas un résultat de l'expérience, ainsi que les ignorants ont coutume de le répéter, le trait distinctif de la vérité consiste en ceci, que directement ou indirectement l'expérience en fournit la confirmation. Or, les dogmes théologiques roulant sur des objets placés en dehors de toute possibilité d'expérience, la vérification n'en est pas praticable. Elèvera-t-on la foi sur le témoignage, en opposant la certitude historique à celle de la science proprement dite ? Cette opposition n'a pas de valeur. Nous ne saurions percevoir ce qui est passé, et si nous croyons à l'existence de Jésus ou de Bonaparte, c'est assurément sur la foi d'autrui. Mais les témoins ne sauraient nous renseigner que sur ce qu'ils ont pu voir et entendre. Le témoignage n'est valable que dans des matières accessi-

bles à l'expérience, et les explications qu'on pourrait entreprendre des faits transmis échappant au contrôle de l'expérience, resteront fatalement problématiques : les donner pour certaines, les imposer à la croyance, c'est fausser l'esprit et c'est armer contre soi l'esprit, qui résiste à ces manipulations violentes. Il importe assez peu que la science légitime et cette sorte de croyance puissent ou non se concilier sur tel point particulier, l'impossibilité tient aux procédés employés pour obtenir la connaissance. Si la théologie était une science, elle serait la science unique : c'est bien ainsi qu'elle l'entendait aux jours de son règne. Le plus grand schisme qui ait déchiré l'Eglise chrétienne porte sur la question de savoir si le Saint-Esprit, troisième personne de la Trinité, procède du Père et du Fils ou du Père seul. Une bien longue réflexion n'est pas nécessaire pour comprendre l'impossibilité de vérifier la solution d'un tel problème, qui lui-même surgit de la solution donnée antérieurement à d'autres problèmes non moins invérifiables. Il n'en est pas besoin non plus pour se convaincre que le choix entre les deux opinions ne saurait exercer aucune influence sur notre conduite et n'intéresse point la piété. A la considérer sous ces trois points de vue, la question ne subsiste pas. Mais si la religion est la science des choses divines, qui se déroule en définitions, alors sans doute il n'est rien de plus important que d'être au clair sur la structure de Dieu. Et si cette science doit se développer rationnellement dans l'ordre objectif, la définition de la Trinité, cause universelle, est le fondement de cette science, ou, pour mieux dire, le fondement de toute science. Seulement on comprendrait, si l'on y réfléchissait quelques minutes, que la formule préférée, quelle qu'elle soit, ne nous donne réellement aucune lumière, parce qu'elle assemble des

mots que nous pensons désigner des réalités sans qu'il y corresponde aucune intuition. L'idée que la religion est un système de vérités accessibles à l'intelligence est donc incompatible avec la recherche de la vérité, puisqu'elle place à la base de cette recherche des propositions qui ne sauraient être démontrées et qui, le plus souvent, n'ont pas de sens discernable.

IX

Le vice de cette conception se fait sentir cruellement dans la culture des clergés et par là dans celle du peuple. C'était bien pis encore avant que l'incrédulité croissante l'eût empêchée de produire ses effets les plus redoutables Car si la vérité religieuse est démontrable et si l'adhésion à cette vérité est la condition du salut, ceux qui la lui refusent sont des insensés et des criminels : il faut leur fermer la bouche ; et dans l'intérêt de la foule incapable de se former un jugement elle-même, d ansl'intérêt des générations à venir, il faut imposer par la force la profession de la vérité. L'idée de la religion démontrable légitime et fortifie ainsi l'instinct profond d'unité qui nous fait un besoin de l'harmonie intérieure avec nos semblables. Il n'y en a point de plus puissant, il faut le satisfaire à tout prix. Si nous pensons ce que Dieu veut qui soit pensé, nous devenons ses champions en forçant les autres à penser de même. De là les guerres de religion, les persécutions sanglantes où toutes les communions chrétiennes ont trempé, et ces lumineux *actes de foi*,

mille fois plus attrayants que la *corrida* la plus émouvante, ces innombrables bûchers si longtemps la joie et l'orgueil du peuple dévot entre les dévots, cette immense Babel enfin de crimes et de folies qui contraignent la piété même à se demander si, tout balancé, la religion n'est pas la malédiction de l'humanité. Ce passé lamentable n'est d'ailleurs point si passé qu'on aime à le croire ; on peut s'en assurer à Saint-Pétersbourg auprès du procureur du saint Synode. Au centre de l'Afrique, des protestants s'essayaient naguère à faire comprendre qu'ils n'ont pas trop dégénéré. Chacun se plaît à reconnaître dans le saint-siège infaillible la plus grande puissance morale qu'il y ait sur la terre, et l'on n'a pas oublié que le *Syllabus* de 1864 déclare anathème ceux qui proscrivent la contrainte en matière de religion[1]. Non, la vérité n'est pas là : le principe dont procèdent logiquement ces conséquences est un principe faux ; la religion n'est pas une science ; le salut ne dépend pas de l'adhésion à des formules, qu'elles soient comprises ou qu'elles ne le soient pas ; l'amour est supérieur à la connaissance, la pensée n'est pas la substance de notre être, mais l'organe de la volonté. La religion est la vie du cœur, c'est la règle de la conduite, et la foi vraiment religieuse ne saurait comprendre que des notions propres à diriger la conduite, à fortifier la volonté, en offrant au cœur un pur aliment.

Circonscrite en ces termes, la question des titres respectifs du témoignage et de l'évidence intérieure à lui servir de fondement se résout à peu près d'elle-même. Il y a place pour tous les deux et leur collision

[1] Cette question rentre-t-elle dans le domaine où l'infaillibilité du pape est de croyance obligatoire depuis 1870 ? De bons catholiques ne le pensent pas, mais leurs intentions nous semblent supérieures à leur logique.

n'est pas à craindre. De certitude scientifique on n'e demandera point ; l'évidence exclut la foi qui est vo lontaire. Quoi qu'en pensent les raffinés, et quelqu bruit méprisant que fassent entendre leurs nombreu échos, la gageure de Pascal est une démarche légitime Nous avons besoin d'un Sauveur, ceci est certain, e l'auteur du Sermon sur la montagne, l'auteur de l'En fant prodigue a mérité d'être cru sur sa parole.

III

L'ÉGLISE ET LE MONDE

Plusieurs l'ont déjà dit, nous l'avons dit avec eux, nous y voulons revenir, parce qu'on n'y saurait trop insister : l'Eglise chrétienne méconnaît sa position, elle oublie sa tâche et s'expose à des jugements qui ne sauraient être une condamnation irrévocable, mais qui pour un temps menacent d'être bien sévères, et dont l'effet semble avoir déjà commencé. Tandis qu'appelée à convertir le monde entier, elle envoie au loin ses missionnaires, elle perd du terrain journellement sur le sol qu'elle occupe, sur les peuples qu'elle a civilisés, qui se sont longtemps nommés de son nom et qui en ont déjà perdu l'habitude.

I

Le schisme, hélas ! trop motivé, du XVIe siècle lui a fait une plaie qui s'envenime au lieu de se fermer. Quelques symptômes favorables apparus çà et là depuis

peu de temps n'autorisent point à contester cette vérité douloureuse.

Eveillées déjà par la résurrection des lettres anciennes, l'observation critique, la raison raisonnante ont poussé la sonde beaucoup plus avant que nos plus hardis Réformateurs. On a nié l'intervention personnelle de Dieu dans l'histoire et rejeté comme apocryphes tous les prétendus miracles qui semblaient la démontrer.

Le christianisme historique, la religion positive en général ont été mis au rang des superstitions par un nombre de baptisés toujours croissant, et finalement par la majorité des gens instruits sur le continent européen. Quant à la morale chrétienne, on a des respects pour elle et peut-être la pratique-t-on aussi bien qu'autrefois, mais la conception morale du temps présent n'est plus celle que propose la religion. On prétend cependant avoir gardé l'idéal des vertus évangéliques, à l'exception de l'humilité, qui ne passe plus pour être méritoire, bien au contraire. *Nur die Lumpen sind bescheiden*, disait, dans un idiome qu'il n'est plus besoin de traduire, l'un des Pères de l'Eglise moderne, le conseiller intime de Gœthe, grand admirateur de Napoléon. Les éditeurs de la simplification morale que nous constatons ne semblent pas s'être rendu compte de tout ce qu'entraîne cette élimination de l'humilité. Celle-ci naît du sentiment d'une tâche inaccomplie, d'une insuffisance à s'acquitter de son devoir. Si l'idéal moral s'est allégé de l'humilité, c'est donc que nos contemporains pratiquent les autres vertus chrétiennes bien plus exactement que ne faisaient les croyants d'autrefois, ou bien que l'idéal moral s'est effacé, terni, ravalé dans son ensemble.

Tel est donc l'état présent des choses : la foule des lettrés, suivie avec dévotion, parfois devancée par la

masse des ouvriers, ne tient plus au christianisme que par quelques cérémonies purement conventionnelles que les familles autorisent à l'égard des nouveau-nés et sur les défunts. Le Monde le dédaigne, le Peuple le hait. Le nombre de ceux qui croient ou qui pensent croire est considérable encore dans quelques paroisses du pays où nous écrivons; il l'est assez dans quelques villes pour y frapper l'attention des étrangers qui les visitent, mais c'est un bien petit coin de terre. Pour la France, ce que nous disons de la condition du christianisme n'a certainement rien d'exagéré. Il y tiendrait moins de place encore s'il n'était pas en butte à des tracasseries parfois assez semblables à la persécution. Et parmi ceux qui arborent la croix, combien n'en font-ils pas un étendard politique, combien ne voient pas dans l'enseignement, duement remanié, de l'Ami du pauvre qui n'avait pas un lieu pour reposer sa tête, une sauvegarde pour leur opulence ! De la religion comme religion que reste-t-il au pays des croisades, dans la patrie de Pascal, de Jeanne d'Arc et de saint Louis? Il y avait plus de christianisme en France au temps du cardinal de Bérulle et de M. Vincent qu'au temps du cardinal Dubois et de Massillon, plus sous le Régent que sous Barras et sous Bonaparte. Aujourd'hui, dans cette fin de siècle où le cléricalisme est pourtant signalé comme l'ennemi public, il paraît superflu « d'écraser l'infâme », l'incrédulité peut rester tranquillement au bénéfice de la possession. Ceux-là même qui sentent le plus vivement le besoin d'une épuration des mœurs et ne comprennent la possibilité d'un tel travail que sur le fondement d'une croyance, ceux que ne satisfait ni le positivisme, indifférent aux questions suprêmes, ni l'évolutionnisme athée, ni la stérilité du *Credo* bourgeois remis en dogme, sous le nom de spiritualisme, par le maître à penser de la

quasi-légitimité, ces âmes *naturellement chrétiennes* craignent, peut-être avec raison, d'effaroucher et de compromettre dès ses débuts leur œuvre digne de toute louange, en l'offrant directement à Celui qui voulut mourir pour le salut de l'humanité. Peut-être aussi, dans nos Eglises, ne trouvent-ils pas tout ce qu'ils cherchent, ou le trouvent-ils compliqué de choses qui ne vont point à leur propos.

Demanderons-nous ce que devient la vérité qui doit affranchir le monde, dans la Belgique et dans les péninsules latines, où les populations se partagent en cléricaux et libéraux? Chez ces dernières, du moins, on comprend que la religion ne soit pas en très bonne odeur, lorsqu'on songe à l'état où ce qu'on y appelle religion les a réduites.

Enfin la patrie de Luther, la grande, la savante, la puissante Allemagne, où le catholicisme paraît plus vivant que la Réforme et prêt à dicter la loi, où les clergés, intruments du pouvoir politique, s'enferment dans l'immobilité d'un confessionalisme étroit, et où la piété s'enveloppe de bigoterie dans des communautés minuscules, centaines disséminées, comme les silex dans la craie, parmi des millions de Germains *éclairés* pour qui la religion n'est que le souvenir d'un temps lointain et d'une conception dépassée (*eines ueberwundenen Standpunktes*).

Sans parler de la foi du cœur et de la vie intérieure qui n'ont jamais foisonné, la profession sincère du christianisme n'est donc plus, dans les pays dits chrétiens, que le fait d'une minorité dont, à travers quelques fluctuations, l'importance paraît toujours décroissante. L'existence de cultes salariés, nommés improprement Eglises nationales, auxquelles le peuple tient par habitude, que les gouvernements conservent par politique, et qu'une majorité parlementaire supprime-

rait sans difficulté, masque cet état de choses aux yeux de ceux qui n'y regardent pas ou qui tiennent à leurs illusions. Mais le voile est transparent, tout observateur impartial dira que le christianisme s'en va de l'Europe. La foi du chrétien ne le défendra pas contre cette évidence : le flambeau de l'Evangile ne s'éteindra pas sans doute, mais il peut se transporter ailleurs et il s'y transporte. La Lybie, l'Egypte, l'Asie intérieure ne nous montrent-elles pas de belles et grandes provinces qui ont été chrétiennes et ne le sont plus? Le Croissant ne règne-t-il pas encore sur la cité d'où partait la convocation des conciles œcuméniques? Le tombeau de Christ n'est-il pas encore sous la domination des infidèles? Ici l'Islam n'est plus à craindre; on n'y menace le christianisme d'une fin violente que parce qu'il s'y meurt d'inanition.

II

Contre ce danger imminent que font les chrétiens? Rien. Pour obéir à leur Maître, pour se ménager peut-être une retraite au jour qu'on les expulsera, ils évangélisent les tribus sauvages; ils catéchisent encore parmi nous un assez grand nombre d'enfants, dont la majorité leur échappe dès qu'ils ont quitté l'école; ils attirent dans leurs chapelles quelques ouvriers des faubourgs, mais contre cette incrédulité des classes lettrées qui a déjà groupé les multitudes, ils ne tentent pas même de réagir. S'ils essayent quelquefois la réfutation des doctrines antireligieuses, c'est dans des chaires dont les libres penseurs ne s'approchent point;

s'ils publient quelques fragments de leur polémique, c'est dans des organes de leurs Eglises dont la seule étiquette écarte les gens du dehors. En somme, l'œuvre d'apostolat que Jésus-Christ a commise à ses disciples n'est pas abordée vis-à-vis du siècle. Les Eglises n'y songent pas, à moins qu'elles n'affectent de n'y point songer. Se font-elles illusion sur les sentiments de la foule ; la superstition d'une religion nationale les abuse-t-elle, en face de leurs temples vides ou dans l'intimité de leurs petits oratoires, jusqu'à leur faire prendre les absents pour acquis à leurs croyances, bien qu'ils ne les pratiquent pas? Pareil aux mourantes lueurs du crépuscule, l'effet persistant d'une doctrine d'élection autrefois inhérente à l'orthodoxie et qu'un respect croissant pour l'honneur de Dieu ne permet plus d'avouer, leur permet-il de suivre les foules en perdition d'un œil résigné, pour concentrer leur sollicitude sur le petit troupeau qui doit leur rester toujours? Ou enfin cet oubli de leur premier devoir ne viendrait-il pas du sentiment secret de leur impuissance à s'en acquitter ?

Ces trois causes, avec d'autres peut-être que nous ne discernons pas, nous semblent concourir à ce phénomène étrange d'une Eglise menacée dans son existence et qui ne se défend pas, d'une évangélisation portée au loin qui néglige le centre de la vie commune, le foyer où s'élaborent les idées, où se préparent les événements.

Des trois raisons mentionnées, la dernière est probablement la plus puissante. L'apologie appropriée aux besoins actuels de la pensée n'existe pas.

III

Et pourtant elle est possible ! Il faut qu'elle soit possible si le christianisme est vrai. Cette religion a pour base des allégations de faits dont le contrôle appartient à la critique, mais la valeur de ces faits, leur possibilité même dépend d'une conception du monde qui les a précédés dans l'histoire et qui peut être appréciée indépendamment d'eux, à titre de système, ou d'hypothèse explicative, en concurrence avec les autres façons de penser entre lesquelles sont partagés les esprits. Pour satisfaire à leurs obligations, les chrétiens devraient s'efforcer d'établir la supériorité de leur point de vue.

Cela ne semble véritablement pas si difficile. Le christianisme cherche dans une volonté morale subsistant par elle-même le principe unique de tout ce qui existe ; il enseigne la création d'un être libre destiné à réaliser une fin morale, et la corruption de cette créature, accident dont la possibilité ressort de l'idée même d'une créature morale, dont la réalisation effective lui paraît être un fait d'expérience et pour laquelle il pense trouver un remède dans la parfaite bonté du Dieu tout puissant. Les partisans de ce point de vue n'ont-ils pas beau jeu vis-à-vis de ceux qui ne veulent entendre à rien hors des faits palpables, pour leur montrer par l'histoire du monde, et par celle du positivisme lui-même, que celui-ci ne satisfait point aux besoins profonds de l'humanité lorsqu'il prétend régler tout par la science et qu'il interdit de se former une

opinion sur les questions suprêmes? Est-il si malaisé de faire entendre à l'évolutionnisme d'un Hæckel ou d'un Renan que, suivant sa propre logique, tout le développement du monde est renfermé virtuellement dans l'insaisissable point de départ de l'évolution, et qu'une pure virtualité ne saurait se concevoir comme indépendante ; de sorte que pour rendre l'évolution admissible il lui faut nécessairement subir au point de départ un être existant par lui-même, un être éternel, qui contienne les puissances de l'évolution, y compris celles de l'histoire, de la pensée et de la vie morale? — Est-il encore besoin de rappeler au spiritualisme des écoles, feuillet arraché d'un grand livre, débris impuissant des croyances passées, qu'il ferme de parti-pris les yeux au jour et que sans une explication du mal égale à l'immensité du problème, le théisme ne saurait se tenir un instant debout?[1] — Enfin n'avons-nous pas qualité, ne trouverons-nous pas une voix assez claire, assez forte pour faire entendre à ce dilettantisme agréable, maître du roman, du journal et de la revue, tout épris d'amusement sous prétexte d'art et de beauté, qu'en persiflant le sérieux, en se désintéressant des solutions, en laissant tout dans le doute, en professant l'indifférence, c'est lui surtout qui détruit les consciences et qui vide les âmes pour laisser champ libre à l'instinct animal, à la soif des jouissances et des moyens de jouir, lui qui, sans s'en douter peut-être, alimente le ruisseau de putréfaction dont la vie publique est inondée au point d'y rendre l'atmosphère irrespirable?

[1] Voir *Raison et Christianisme*. Lausanne. 1863.

IV

On pense tout cela, on le dit, mais on ne le dit pas de manière à se faire entendre. Le Monde, qui se croit intelligent, nous hait bien un peu : c'est à peine un mal ; le pis de beaucoup c'est qu'il nous ignore. Belliqueuse ou pacifique, il n'y a pas de relation véritable entre l'Eglise et le Siècle. Le christianisme n'a pas d'organe ; ce qu'il fait dans ses chaires et dans ses journaux ne compte pas. C'est dans un lieu découvert et bien en vue qu'il faudrait parler des intérêts de tout le monde dans la langue de tout le monde, et de manière à se faire écouter. Sans monter sur des tréteaux, sans parcourir les rues en costumes de fantaisie, ce qui peut être bon dans d'autres milieux, il faudrait forcer l'attention du peuple qui lit et qui cause, des bataillons qui écrivent, et finalement de l'état-major qui pense. Il faudrait en appeler de la sentence portée au XVIIIe siècle, avec assez d'énergie pour contraindre le tribunal à rouvrir le procès de la religion, ce qui est impossible si la moderne apologétique ne trouve pas un point de contact avec la moderne gentilité, s'il ne lui réussit pas d'asseoir ses constructions sur un terrain commun de vérités accordées. Il faudrait faire voir aux artistes qu'on n'est point insensible à la beauté. Quant aux doctrines, plutôt que d'en appeler à des évidences qui ne sont telles que dans le cercle où nous nous mouvons, il faudrait remonter à leurs sources, rendre justice aux éléments de vérité qu'elles renfer-

ment, se pénétrer de leur esprit, enfin les réfuter en faisant ressortir les contradictions internes dont elles souffrent, les faits constants qu'elles négligent ou qu'elles dénaturent, les suites inavouables qu'elles dissimulent. Si, dans cette attitude, nous faisant tout à tous afin d'en gagner quelques-uns, nous savions nous rendre assez intéressants pour qu'on nous écoutât, pour qu'on nous lût, les systèmes irréligieux seraient contraints de réfuter nos objections avant de pouvoir passer outre, les consciences seraient averties et nul ne pourrait plus dire, comme tant de milliers le peuvent aujourd'hui : « Christ était là sans que j'en aie rien su. » Chacun serait en mesure de choisir ; nous ne pouvons rien faire de plus.

V

C'est ainsi qu'au temps présent les chrétiens imiteraient vraiment leur Maître. Mais pour s'acquitter de ce devoir, le plus urgent, le plus important de tous leurs devoirs, au moins dans le ministère de la parole, peut-être les dons, les talents nécessaires leur font-ils défaut. Il manque d'ouvriers à la hauteur de la tâche.

Ici la quantité ne saurait suppléer à la qualité. Nos frères de Rome ont eu Joseph de Maistre, avec son bourreau, qui leur a fait peut-être autant de mal que de bien. Ils ont eu Lamennais, dont l'Eglise a trouvé moyen de se faire un ennemi. Ils ont eu les disciples de Lamennais, Lacordaire, Montalembert, dont l'Eglise a condamné le dessein et paralysé l'influence. Ils ont eu l'éloquence pénétrante de Gratry, qui, jaillissant en

flots pressés d'un cœur plein d'amour, éveillait la sympathie avec une irrésistible puissance, Gratry que l'Eglise a forcé de se rétracter pour avoir lu dans un ancien bréviaire romain la condamnation d'un pape hérétique. Aujourd'hui M. de Vogüé, s'il le voulait d'un ferme propos, s'il s'y mettait tout entier, ou, dirons-nous plutôt, s'il était pris tout entier, pourrait continuer ce travail utile entre tous. Parmi nous autres, Vinet seul a su se faire entendre de quelques esprits cultivés en dehors de nos chapelles. Au torrent bourbeux des lettres françaises il a mêlé quelques filets d'une eau pure et purifiante ; on le cite aujourd'hui plus que jamais. Ce dont nous aurions besoin c'est précisément d'une action pareille à la sienne. Mais Vinet s'est élevé lui-même, presque sans secours, dans un milieu terne. Il est mort avant cinquante ans et n'a pu que suggérer l'idée de ce qu'il y aurait à faire, esquisser le plan de la guerre à soutenir, dans des campagnes incessamment renouvelées, contre des adversaires qu'il a pressentis sans connaître les armes qu'ils ont fourbies depuis sa mort.

Que faire ? L'insuffisance au point signalé compromet toute l'évangélisation. L'Eglise primitive a fait la conquête du monde alors civilisé, tandis que la civilisation moderne fait la conquête de l'Eglise, qui n'est bientôt plus une puissance avec laquelle on compte, malgré les dotations, les institutions et les édifices dont elle tire encore une grandeur apparente, un semblant d'universalité. Que faire ? Prier Dieu de nous accorder un second Vinet. Deux générations ont passé sans le voir paraître. Dans un milieu peu nombreux, ce milieu fût-il une élite, les grands esprits ne surgissent naturellement qu'à d'assez longs intervalles. Mais les adversaires eux-mêmes ne sont des colosses qu'à la mesure de Lilliput. Ministres ou laïques, il y a

parmi nous des chrétiens qui peuvent comprendre les tendances de leur siècle, entrer dans ses philosophies, en saisir les défauts et les dire en français de France. J'en trouverais bien au moins trois dans la capitale, dont je ne sais à peu près rien ; puis autant peut-être dans notre Transjurane, où ne serait pas leur place, s'ils sont indispensables ailleurs. Ce qui pourrait manquer à tel d'entre eux sur le chef de la rhétorique et des grâces du langage s'acquiert, j'imagine, assez promptement lorsqu'on en a compris la nécessité dans une civilisation toute voluptuaire, et surmonté par l'amour un premier dédain. C'est affaire à ces jeunes hommes de se chercher, de se grouper et d'aviser, avec le concours de leurs amis, aux moyens de se faire entendre par l'essai didactique, par la conférence, par le journal, par les vers, par le roman, par le théâtre — oui, par le théâtre, où *Polyeucte* fait encore assez bonne figure — enfin par tous les moyens, sauf celui qui consiste à mettre une affiche à la porte pour dire aux gens du monde : « N'entrez pas ici. »

VI

Au surplus il ne s'agit pas seulement d'utiliser les forces qu'on a sous la main ; il faut songer à renouveler, à multiplier ses forces. L'accomplissement du devoir auquel nous essayons de faire penser les Eglises ne saurait être l'œuvre d'un jour. Le préjugé qu'il faudrait arracher avant de pouvoir creuser les sillons et répandre la bonne semence a grandi pendant six siècles au moins. Il a pris racine le matin même où le

peuple laïque, entr'ouvrant les yeux, a vu la corruption du clergé qui l'exploitait et compris que Rome était un foyer d'intrigues. Il a grandi par suite du schisme dans la papauté, de la lutte entre le saint-siège et les conciles ; puis de la Réforme, de ses divisions, des efforts tentés avec succès pour l'immobiliser dans des confessions de métaphysique obligatoire et pour en faire un instrument de règne, de la résistance, enfin, que tous les clergés ont constamment opposée aux progrès de la science et de la liberté civile.

Aujourd'hui nous nous flattons de comprendre la substance du christianisme : nous la plaçons dans la conversion de l'égoïsme à la charité par une grâce accordée au repentir, définition qui nous paraît claire, et dont pas un mot n'appartient à la langue en cours dans la société. Ce qui importe à nos yeux dans le monde, ce qui importe seul, c'est la qualité des âmes, la direction des volontés. Quelle distance infinie entre cette vue des choses et l'idéal de progrès dont s'enchantent les salons et les cafés du boulevard ! Quelle distance aussi, non moins infinie, entre cette vue et telles conceptions de la religion traditionnelle admises partout autrefois et qui, de nos jours encore, ne manquent point de défenseurs ! Combien ne faudra-t-il pas de temps, combien d'efforts, combien d'éloquence, et d'œuvres surtout, avant d'avoir fait comprendre à la Libre pensée que le christianisme est bien ce que nous disons, avant d'avoir fait naître dans la foule des malheureux le désir que le christianisme parvienne à fournir ses preuves ! L'œuvre qui est là devant nous, l'œuvre dont instinctivement on se détourne est une œuvre de générations. Il n'est pas permis à l'Eglise de l'ajourner un moment de plus ; il faut donc lui préparer des ouvriers. Le même coteau nous donnera des pêches ou des figues, des raisins ou

des roses, suivant ce qu'on y a planté. Mais peut-être faut-il d'autres engrais, d'autres labeurs, que sais-je, pour les pêches que pour les raisins ; tandis que les rosiers nous enchanteront et nous parfumeront gratis, sans que leur fruit à la vérité serve à grand'chose. Nous formons des prédicateurs pour nos temples, des missionnaires pour les noirs, pour nos campagnards des colporteurs et des évangélistes, tous gens qui se flattent d'être crus lorsqu'ils parleront. Des apologistes en revanche, des hommes qui sachent se faire entendre du siècle, réfuter la sagesse du siècle, et montrer au siècle combien il a besoin du salut qui se trouve en Jésus-Christ, les Facultés de nos Eglises n'en fournissent pas. Leurs plans d'études sont conçus d'après l'idée que la même instruction doit rendre propre à toutes les besognes où le service de la vérité peut obliger de mettre la main. Il nous semble que c'est une erreur, qu'il faudrait spécifier les fonctions en quelque mesure, et peut-être aussi, dans la mesure du possible, spécifier les préparations. Formez les catéchètes, formez les apologètes que réclame l'état des esprits.

Pour s'acquitter de leur tâche héroïque : contraindre le monde à s'arrêter et à s'interroger lui-même, il ne leur sera pas inutile de savoir exactement l'histoire des textes hébreux, mais il leur importerait davantage de voir clair dans la formation des idées modernes et de bien discerner les causes du discrédit où notre croyance est tombée, puisqu'il s'agirait pour eux de l'en relever. N'étant pas du métier, nous ne savons pas si les cours d'apologétique sont à la hauteur du besoin présent ou s'ils partent encore de la fiction légale, de l'illusion commode que la foi règne encore dans le plus grand nombre des esprits et que le préjugé parle en sa faveur. Nous n'affirmons donc point que l'apologétique ait besoin d'être réformée, mais il

ous paraît infiniment désirable qu'elle prenne la pre-nière place dans le travail des candidats choisis, après xamen, pour agir sur le monde hors du temple omme dans le temple.

Ce n'est pas seulement à l'auditoire, c'est au lycée, 'est dans les familles qu'une Eglise attentive aux rdres du Maître irait chercher les sujets propres à orter un jour son drapeau dans la bataille. Il s'agit l'utiliser toutes les forces ; nous n'en aurons jamais rop. Il faut comprendre enfin un devoir négligé, mé-onnu peut-être, et se préparer à le remplir dans toute son étendue. La civilisation continentale passe à côté de nous sans nous connaître ; nos bras ne sont plus assez forts pour la diriger ni pour la retenir, notre voix ne s'en fait plus même entendre ; reconstituons d'abord nos forces par un bon régime et par l'exercice.

Au temps des premiers Césars, dans la Palestine subjuguée et frémissante, où les espérances messianiques faisaient surgir chaque jour de nouveaux prophètes, Jésus pouvait parler de campagnes blanches, qui appelaient la faucille du moissonneur. Aujourd'hui la terre est épuisée ; la ronce, le chardon, le chiendent occupent un sol durci, que l'écroulement de roches fort élevées a couvert de pierres : il faut l'en débarrasser ; il faut le défoncer à la pioche et à la mine. Les outils manquent ; il faut les forger. Si l'Eglise, qui rayonne encore au loin, veut conserver son foyer, il n'est que temps de s'y mettre, car elle ne recouvrera pas en un jour la force requise pour biffer la sentence qui la déclare une chose morte. Si nous manquons d'hommes, faisons tout ce qui peut s'imaginer de raisonnable pour former ces hommes. Après cela nous pourrons dormir tranquilles ; l'événement n'est pas à nous ; mais décliner plus longtemps la tâche — et c'est la décliner que de pulvériser entre soi les incré-

dules — serait avouer que le christianisme est incapable de réfuter les erreurs du siècle, c'est-à-dire que le siècle n'est pas dans l'erreur et que le christianisme n'est pas la vérité.

VII

Enfin nous ne saurions oublier, sans détriment pour la bonne cause, que les raisons de la foi déterminent l'objet de la foi. Dans un livre excellent, propre à grossir encore beaucoup le nombre de ses amis[1], M. Naville fonde le christianisme sur le témoignage de Jésus-Christ. Il établit l'autorité de ce témoignage par la résurrection de Jésus-Christ et prouve la réalité de ce miracle par le développement de l'Eglise chrétienne, qui n'aurait pas pu s'élever sur une imposture très facile à démasquer. Dans sa parfaite simplicité ce raisonnement n'est point sans force. Il est certain que ceux qui admettent la résurrection de Jésus-Christ doivent reconnaître l'autorité de son témoignage et croire ce qu'il leur dit parce que c'est lui qui le dit. Il n'est pas moins certain que l'Eglise a surgi trop rapidement pour qu'il soit aisé de ne voir qu'un tissu de fables dans les Evangiles et dans les Actes des apôtres ; certain encore qu'aux dates qui ressortent de ces récits l'effet produit par la prédication des apôtres s'expliquerait mal si la résurrection de leur maître n'avait pas été un fait plus ou moins public.

[1] *Le témoignage du Christ et l'unité du monde chrétien.* — Paris, librairie Fischbacher, 1893.

Cependant il résulte des récits évangéliques eux-mêmes qu'après être sorti du tombeau, Jésus ne vécut pas avec ses disciples comme il l'avait fait auparavant, et qu'on ne sait pas comment il vécut. Puis, si la prompte croissance de l'Eglise chrétienne et son merveilleux épanouissement prouvent que son origine est surnaturelle, que penser de la décrépitude et de l'abandon où la voient ceux dont les yeux fatigués ne savent pas chercher la confiance au-delà des mers ? Le raisonnement de M. Naville est très bon pour moi, je l'accepte en plein, mais je n'y trouve pas le coin propre à fendre, le levier propre à déplacer l'incrédulité moderne. Il faut, pour arriver à s'entendre, avoir au départ une idée commune. Le Monde, évidemment, ne juge pas que l'existence de l'Eglise prouve la résurrection de Jésus-Christ. Serré de près, il dirait plutôt, avec feu Renan, dont la morale était la bonne, suivant le grand-maître de l'Université[1], que rien de grand ne s'est jamais fait sans mensonge et que la sincérité est une vertu de petits bourgeois.

Mais sur ce dernier point le Monde n'est pas d'accord avec lui-même. Sans se reconnaître petit bourgeois, il estime la véracité supérieure à la fourberie. Il admire le bien moral, et quoi qu'on en dise, il ne se divise pas trop sur la question de savoir ce qu'il faut entendre par ce bien. On pourrait essayer de le convaincre que la pratique du bien moral n'est pas seulement louable, mais rigoureusement obligatoire. Un très grand nombre, sinon tous, trouveront en eux-mêmes un avocat, peut-être importun, mais éloquent de cette vérité plus difficile à pratiquer qu'à reconnaître.

[1] M. Léon Bourgeois, ministre de l'instruction publique au moment où nous écrivons.

S'appuyant sur ce premier résultat, on pourrait faire voir que le caractère obligatoire du bien moral déclaré par la conscience reste inexplicable si l'on n'y voit pas la manifestation d'une volonté supérieure à nous et qui a le bien moral pour objet, de sorte que la conscience nous donnant Dieu, l'obligation de conscience s'impose à nous comme un ordre de Dieu.

Ce second point gagné, le plus grand nombre ne fera peut-être pas difficulté d'avouer qu'il n'observe pas toujours ce que prescrit la conscience et que parfois il se livre à ce qu'elle interdit. Croyant en Dieu, il craindra d'avoir offensé Dieu et d'avoir attiré sur lui ses châtiments. L'histoire nous montre combien cette manière de sentir est naturelle.

En s'observant quelque temps, plusieurs encore finiront par se convaincre qu'ils sont incapables d'observer fidèlement la loi de leur conscience. Néanmoins, sachant qu'elle est la loi de Dieu, ils ne pourront pas s'endormir sur cette triste découverte : se sachant malades, ils chercheront un remède à leur maladie, ils se mettront en quête du secours annoncé par l'Evangile ; ils s'avoueront qu'il serait infiniment désirable que les récits évangéliques fussent vrais ; et si la conduite de ceux qui pensent avoir été rétablis par l'Evangile les porte à prendre au sérieux ces guérisons, le cœur une fois gagné, la conviction de l'esprit suivra bientôt.

Ainsi nous essayerions de donner au grand édifice dont M. Naville trace le plan une substruction dans la conscience. Il est clair d'ailleurs que si les fins de la religion sont dans la morale, suivant l'opinion de M. Naville, la religion effective ne saurait comprendre que des doctrines propres à servir directement ou indirectement aux progrès de la vie morale.

Sous cette réserve, les idées que nous venons de

rappeler pourraient aider à rouvrir la question de la religion dans l'esprit de ceux qui se croient sages parce qu'ils n'en font plus d'estime. Si la marche qu'on propose était jugée bonne, c'est à l'observation du cœur humain, à l'histoire, à la comparaison des religions et des philosphies que devraient s'appliquer les esprits courageux qui nourriraient l'ambition de ramener à la bergerie les troupeaux errants des civilisés. Ils devraient aussi cultiver avec soin l'art de parler et d'écrire la langue de ceux dont ils voudraient être écoutés. Leur principal effort serait sans doute de donner un corps, une forme à leurs idées. Les faire vivre est la grande affaire, car il y a tout un monde, hélas ! entre un programme et son exécution.

On pourrait suggérer d'autres méthodes et des méthodes préférables au jugement de personnes dont l'avis doit être pesé. Ce qui ne saurait faire l'objet d'aucun doute, c'est le devoir impérieux qui s'impose à nos Eglises de ne plus se prendre pour l'univers, mais d'ouvrir enfin leurs fenêtres, de songer à la foule qui passe et s'égare, de songer au nombre croissant qui voudrait entrer sans trouver la porte et qui s'éloigne au bruit aigre de leurs discords intestins, d'aviser sérieusement aux moyens de nourrir la multitude affamée, enfin de reconquérir la patrie que le Christ leur avait acquise et qu'elles n'ont pas su conserver.

LA PHILOSOPHIE

DE

E. DE HARTMANN[1]

I

EXPOSÉ ANALYTIQUE DU SYSTÈME

Cette nouvelle philosophie, qui a fait quelque sensation, se propose d'arriver « à des résultats spéculatifs par la méthode inductive des sciences naturelles ».

INTRODUCTION

I. Ce que l'auteur s'efforce d'établir par voie inductive, c'est d'abord le point de départ, la réalité d'une intelligence qui ne s'aperçoit pas elle-même, la réalité d'une intelligence inconsciente ou de « l'Inconscient » *des Unbewussten*. Ce serait abuser des difficultés ré-

[1] *Philosophie des Unbewussten, Versuch einer Weltanschauung*, von E. von Hartmann, Dr Phil. Berlin 1871, Dritte Auflage, gr. in-8, 824 p. La première édition a paru en 1869.

ultant d'une terminologie imparfaite que d'arguer de ontradiction la notion dont il s'agit; mais il faut bien léclarer contradictoire la prétention d'en constater 'existence par les procédés directs de l'observation psychologique. L'idée d'un sujet qui forme des représentations et qui agit en vertu de représentations dont l n'a pas conscience est une hypothèse destinée à rendre compte des traces d'intelligence que nous croyons apercevoir dans la nature, c'est proprement le sens de a demi-personnification qu'exprime le mot nature. L'auteur poursuit la démonstration de ce principe d'abord dans le monde organique en général, puis dans l'esprit humain. Il ne se fait aucune illusion sur l'originalité de son point de vue, qu'il envisage comme identique avec celui des principaux métaphysiciens de toutes les époques; mais il lui semble que ceux-ci n'y sont arrivés que par une sorte d'intuition mystique, dont le développement, toujours malaisé, ne se présente dans leurs écrits que sous la forme d'une explication possible des phénomènes, proposée au public toujours défiant. C'est pourquoi il croit utile d'y conduire ses lecteurs par la voie inductive, en s'appuyant sur les données incontestables des sciences naturelles. L'induction seule inspire la confiance; elle la mérite, seulement elle ne s'élève pas bien haut; mais si l'induction et la spéculation marchent à la rencontre l'une de l'autre, elles finiront par se rejoindre.

II. *Comment sommes-nous conduits à admettre une finalité dans la nature?* — C'est dans l'observation de notre propre façon d'agir que nous puisons l'idée de finalité, laquelle n'est point opposée à celle de causalité, mais n'en forme qu'une application. Soit B la cause efficiente de A. La représentation de A nous porte à vouloir le produire et le posséder. La volonté

que A soit produit en nous la volonté que B soit; celle-ci détermine le mouvement matériel que produit B, lequel à son tour amène A. Il n'y a là qu'une succession de causes et d'effets, les uns matériels, les autres spirituels ; mais un enchaînement tel qu'il forme un cercle, la représentation A étant le commencement, la réalisation de A formant la fin. Ici les causes spirituelles, les représentations et les volitions tombent dans le champ de l'expérience. Nous sommes conduits à supposer des causes spirituelles analogues dans la nature, toutes les fois que nous rencontrons un phénomène matériel qu'il nous est impossible d'expliquer par des causes mécaniques, tandis qu'il s'expliquerait aisément dans la supposition qu'il fût voulu comme moyen ou comme but. L'esprit de système peut seul écarter péremptoirement *a priori* les causes finales; mais leur réalité ne saurait être rendue certaine; toutefois il est des cas où elle acquiert une très haute probabilité. On cherche en vain, par exemple, quelles raisons pourraient porter l'oiseau à s'imposer la tâche pénible de couver, sinon le désir instinctif ou conscient (et quelquefois il ne peut être qu'instinctif) de voir des petits éclore et l'espèce se continuer. De même, en dehors de toute conscience, si l'on essaye d'analyser les conditions indispensables pour que la vision se produise, nerf optique, rétine, appareils transformateurs des vibrations, chambre obscure, etc., etc. (l'auteur ramène à quatorze le nombre de ces conditions, dont chacune forme un groupe complexe), si l'on accorde une probabilité de neuf contre un à l'idée que chacune de ces dispositions prises à part résulte de causes purement matérielles, cette probabilité se réduirait à la faible chance de un contre quatre pour la réunion de toutes ensemble, et à quelques dix-millièmes tout au plus, si l'on exprimait la probabilité de l'origine méca-

nique de chaque facteur isolément par une fraction plus raisonnable. En d'autres termes, la supposition que l'appareil visuel ne se développe pas, dans tous les embryons, de manière à pouvoir fonctionner sans le concours d'une force intelligente qui dirige vers ce but la disposition des molécules, acquiert une probabilité presque égale à la certitude. Il en est ainsi partout où nous voyons se produire régulièrement un résultat qui exige le concours d'un très grand nombre de causes.

A

Manifestation de l'inconscient dans le corps.

I. Les fonctions spirituelles fondamentales, la représentation et la volonté se trouvent à des degrés différents chez l'homme et chez tous les animaux. Le chien veut suivre son maître et la poule défendre ses petits. Ce sont bien ici des volitions et non pas des mouvements réflexes, autrement toute l'activité de l'homme lui-même ne consisterait qu'en actes réflexes; ceux-ci ne sont que des réactions involontaires. Partout où nous pouvons constater d'un côté le sentiment, la passion, de l'autre, une intention, la suite d'un dessein, il n'y a pas acte réflexe, il y a volonté. Les mouvements des animaux décapités, et particulièrement ceux des invertébrés, montrent que le cerveau n'est point une condition *sine qua non* des actes volontaires, mais qu'il y a une volonté inhérente à chaque ganglion particulier; et même, en descendant l'échelle animale, on arrive à la conviction que la volonté peut se produire

très distinctement dans l'absence de tout appareil nerveux. Parmi les exemples que l'auteur accumule, nous citerons sur le premier point la fourmi d'Australie, dont les deux moitiés s'attaquent immédiatement aussitôt qu'elle a été coupée ; sur le second, les chasses et les combats des polypes, qui discernent parfaitement ce qui peut servir à leur nourriture. Ceci conduit à admettre dans l'homme lui-même des *volontés spinales et ganglionnaires* distinctes de la volonté cérébrale et dont le cerveau n'a pas conscience. C'est à cette origine qu'il faut attribuer un grand nombre des mouvements soi-disant réflexes. Ainsi les ganglions du sympathique président aux fonctions nutritives, la moëlle allongée, à la respiration. Ces centres nerveux subordonnés ont une sorte de conscience, quoique moins claire que celle du cerveau. Cela ressort de la comparaison entre le système nerveux des diverses classes d'animaux. On doit admettre, par exemple, qu'un mammifère privé de son cerveau possède encore des sensations plus distinctes qu'un insecte, parce que la moëlle épinière du premier est un organe supérieur aux ganglions qui constituent tout l'appareil sensitif du second. La conscience cérébrale est la seule que nous rapportions au moi, la volonté sollicitée par des motifs aperçus de cette conscience est notre volonté consciente, notre arbitre, mais il y a encore en nous d'autres consciences et d'autres volontés.

II. La possibilité du *mouvement volontaire* implique une représentation inconsciente. Pour lever le bras, il faut que l'impulsion cérébrale se communique à l'extrémité d'un nerf moteur déterminé ; il nous arrive quelquefois de confondre ce nerf avec un autre ; le petit animal ne s'y trompe pas, dès sa naissance il exécute exactement les mouvements les plus compliqués, il sait

quel nerf il doit solliciter, mais il ne sait pas qu'il le sait, et nous ne le savons pas davantage. Tout mouvement volontaire suppose la représentation inconsciente de la position des extrémités nerveuses correspondantes. Ici il ne s'agit plus comme tout à l'heure d'une représentation relativement inconsciente, ignorée du moi, mais vraisemblablement présente à d'autres centres nerveux, nous constatons la réalité de représentations inconscientes au sens absolu.

III. *L'instinct*, dont il est à la mode aujourd'hui de contester l'existence, est une activité dirigée de manière à réaliser une fin que l'agent ne connaît pas. L'instinct n'est pas un effet pur et simple de l'organisation corporelle, car des espèces organisées exactement de même ont des instincts tout différents les unes des autres, tandis qu'inversément nous trouvons des instincts identiques chez des êtres très diversement construits. L'auteur en donne de nombreux exemples. L'instinct n'est pas non plus un mécanisme intellectuel ou cérébral, car il n'agit pas d'une façon constante, mais seulement dans les occasions où le but paraît pouvoir être atteint. L'oiseau qui couve ses œufs dans nos climats néglige ce soin dans les pays chauds où il n'est plus nécessaire, et généralement l'animal modifie ses procédés suivant les circonstances, de manière à les adapter constamment au but. Ainsi l'hypothèse d'un mécanisme intellectuel n'explique pas les phénomènes instinctifs. Elle ne s'explique pas elle-même. Le motif de l'action instinctive n'est pas la perspective d'un plaisir, quoique celle-ci y joue souvent un rôle ; mais souvent aussi l'instinct commande le sacrifice de l'individu, et c'est alors qu'il manifeste le mieux sa puissance : la femelle dont on enlève les œufs en pond de nouveau jusqu'à ce qu'elle en meure. D'ailleurs, le

vrai problème n'est pas là. La perspective d'un plaisir en implique l'expérience, et cette expérience elle-même implique un désir antérieur qu'elle a satisfait. Avant toute expérience, d'où viendrait le désir, s'il n'avait d'autre objet qu'une jouissance dont l'animal ne sait rien? Non, dans l'instinct, une représentation sensible consciente devient directement ou indirectement cause d'une action sans égard au plaisir encore inconnu que cette action pourra procurer. Quant au rapport entre l'acte et le but, il ne tombe point dans la conscience. Ce n'est pourtant pas un phénomène physique, une modification cérébrale, car une modification cérébrale qui produirait des effets aussi puissants ne saurait rester inaperçue. Et s'il s'agit d'un procès intellectuel quoique inconscient, comment se le figurer autrement que sous les formes de la représentation et de la volonté? Entre la représentation consciente et l'acte volontaire, il faut donc reconnaître comme intermédiaire des représentations et des volitions inconscientes; or on n'en saurait imaginer de propres à remplir ce rôle, sinon la représentation du but même de l'action instinctive et la volonté de l'atteindre. Et tel est en effet l'instinct : *Volonté consciente du moyen pour un but qu'on veut aussi, mais sans en avoir conscience.*

Maintenant existe-t-il de vrais instincts, ou les actions dites instinctives seraient-elles des actions réfléchies, comme on le veut aujourd'hui? Il est certain que plus l'horizon intellectuel d'un agent est borné, plus grande est la puissance déployée dans la direction où s'exercent ses facultés, proportionnellement à sa capacité générale. Mais il ne faut pas oublier cette dernière restriction. Or dans la série animale nous voyons la capacité générale diminuer progressivement, tandis que l'instinct reste également parfait à tous les degrés, ce qui montre bien que l'instinct diffère essentielle-

ment de l'intelligence réfléchie. Les animaux acquièrent l'intelligence par l'instruction et par l'exercice, tout comme nous, tandis que les actes instinctifs s'accomplissent exactement du premier coup, et cela chez l'animal isolé dès sa naissance aussi bien que chez les autres. La réflexion veut son temps, surtout chez les esprits faibles, l'instinct n'hésite jamais. Enfin il n'y a aucune proportion imaginable entre l'art ingénieux avec lequel la chenille construit son cocon et le peu d'intelligence qu'elle manifeste dans tout le reste de sa vie. Cependant, il faut le reconnaître, l'instinct et l'intelligence réfléchie ont bien une base commune, ils se mêlent suivant toutes les proportions, et dans les opérations les plus élevées de la race humaine, il entre des éléments instinctifs. Mais enfin pour qu'un acte puisse être attribué à l'intelligence réfléchie, il faudrait qu'il s'appuyât sur des faits donnés ; or, d'innombrables exemples démontrent que des faits indispensables pour calculer le résultat auquel les animaux arrivent avec une certitude infaillible ne peuvent pas être présents à leur conscience, attendu qu'ils n'en ont aucune expérience quelconque. Ils sont donc conduits par une véritable *clairvoyance*, c'est-à-dire qu'ils savent ce qu'il leur importe de connaître, sans savoir qu'ils le connaissent : crainte de l'ennemi, choix des aliments, migrations, propagation, instincts collectifs, division du travail chez les abeilles, etc., nous trouvons partout le même résultat (Voir pages 67-80).

IV. Vouloir est nécessairement vouloir quelque chose, c'est-à-dire vouloir changer ou ne pas changer d'état, ce qui suppose plus ou moins la représentation de l'état où l'on se trouve et en tout cas celle de l'état auquel on voudrait arriver. *La volonté ne se conçoit donc pas sans représentation.* C'est le défaut radical

de la philosophie de Schopenhauer de les avoir séparées, en prenant exclusivement la volonté pour principe métaphysique, tandis que pour la connaissance il se contente d'une théorie matérialiste. Ainsi la volonté inconsciente implique des représentations inconscientes, soit pour le cerveau, soit absolument. Quand la volonté ganglionnaire contracte le cœur, il faut bien qu'elle se représente cette contraction, quoique le cerveau n'en sache rien ; mais pour l'effectuer, il faut agir sur les extrémités centrales des fibres nerveuses dans le ganglion lui-même, lequel n'a sans doute aucune conscience de leur position. Une volonté qui a pour objet une représentation inconsciente est toujours inconsciente elle-même, puisqu'on ne sait pas ce qu'on veut, lors même qu'on aurait le vague sentiment de vouloir quelque chose. Inversément une volonté dont l'objet est une représentation consciente, tombe pareillement dans la conscience. Ainsi l'opposition des deux formes de volonté se ramène à celle des deux formes de connaissance.

V. Nous avons distingué l'instinct des *actions réflexes* ; mais les actions réflexes proprement dites attestent également l'influence de l'esprit inconscient. On les définit aujourd'hui en disant que ce sont des mouvements provoqués par une excitation qui ne s'applique directement ni à un tissu contractile, ni à un nerf du mouvement, mais à un nerf qui communique son irritation à un organe central, d'où elle est transmise aux nerfs moteurs et aux muscles. En effet, on ne saurait préciser cette définition davantage sans éliminer du même coup telle ou telle classe de mouvements réflexes bien caractérisés comme tels ; et pourtant elle est si large qu'elle embrasse évidemment tous les actes directement ou indirectement déterminés par une im-

ression sensible. Ainsi lorsque plusieurs muscles con-ourent au mouvement réflexe, leur coopération simulta-ée ou successive est toujours mécaniquement conforme ce que le but aurait exigé. Souvent même ce concours emble trahir une intention véritable. On le voit par ombre d'expériences sur des animaux décapités, etc. 'lus importants encore et plus concluants sont les nouvements réflexes déterminés dans l'homme et ans l'animal sain par les perceptions sensibles, ainsi ous les mouvements musculaires inconscients qui endent à aiguiser et à préciser les perceptions. Tous es mouvements sont tantôt involontaires, tantôt vo-ontaires; mais dans ce dernier cas ils sont déterminés par la représentation du but à atteindre : on y réussit beaucoup moins bien ou pas du tout en se représentant le mouvement lui-même. La pensée provoque immédiatement la parole, penser en silence est un effort, etc. L'attention même est un mouvement réflexe, un courant centrifugal d'innervation, sans lequel toute perception distincte est impossible. Les mouvements destinés à nous protéger contre un choc, à conserver notre équilibre, et tant d'autres, sont réflexes, même les exercices qu'il faut apprendre ne se font bien que lorsque la conscience a cessé d'y intervenir. Dès qu'on calcule, on arrive trop tard. Du reste il n'y a pas de mouvement volontaire qui ne se décompose dans une série d'actes réflexes. L'impulsion partie du cerveau se transmet à des centres secondaires dont chacun prend immédiatement, pour la part qui le concerne, les dispositions nécessaires, sans que nous en sentions rien. L'anatomie du système nerveux et l'analyse de la fonction même nous conduisent également à cette conclusion. En somme il est impossible de tracer une limite quelconque entre l'action réflexe du cerveau et l'activité volontaire. Un seul et même principe préside à

tous ces phénomènes. Il n'y a que deux systèmes p
sibles : ou bien toutes les fonctions psychiques s
le résultat de mouvements matériels et il n'y a de fi
lité que dans l'activité consciente ; ou bien l'âme p
side à toute la vie nerveuse, et la conscience n'est q
l'une de ses manifestations. Mais la physiologie d
montre que les mouvements réflexes ne sont poi
l'effet pur et simple des voies tracées d'avance a
courants nerveux ; au contraire, après la destructi
des canaux ordinaires, le courant se fraie immédiat
ment des voies nouvelles, pour peu qu'il subsiste u
communication quelconque entre les parties. Nous s
vons également que la plupart des mouvements r
flexes peuvent être supprimés par la volonté, moye
nant un certain exercice. Enfin, si la finalité qu'o
observe dans les mouvements réflexes dépendait d'u
appareil mécanique, il serait impossible d'explique
l'inépuisable richesse des combinaisons suivant les
quelles ces mouvements s'adaptent aux changement
des circonstances. Nous ne saurions donc nous expli
quer ces mouvements que par la volonté des ganglion
et de la moëlle épinière, qui perçoivent le stimulan
appliqué et qui cherchent à l'écarter, mais sans s
rendre compte des moyens qu'ils emploient. En d'au
tres termes, *les mouvements réflexes sont les action*
instinctives des centres nerveux inférieurs.

VI. *La puissance réparatrice de l'organisme* dans
les lésions et dans les maladies offre encore un vaste
champ d'action à cette activité intelligente, quoique
inconsciente, dont nous avons constaté la présence
dans l'instinct et dans les mouvements réflexes. Et en
effet il n'y a pas de limite tranchée entre cette force
réparatrice et l'instinct. Quand la patte d'un crabe est
blessée, elle tombe et repousse ; celle de l'araignée ne

repousse ainsi qu'aux articulations, seulement elle ne tombe pas d'elle-même quand il le faudrait, mais l'araignée l'entortille dans sa toile et se l'arrache. Qui pourrait voir là deux principes? Dans le travail de réparation des organismes, l'intelligence et la volonté sont encore plus décentralisées que dans les actions réflexes. L'âme y agit dans les ganglions de la vie nutritive, et jusque dans les cellules. Mais partout nous voyons une force intelligente dominer le cours des effets mécaniques vers un but déterminé par l'idée de l'organisme : les essais d'explications matérialistes n'aboutissent pas. Il n'est pas vrai non plus que cette providence individuelle s'égare, comme on l'entend dire assez souvent, et que la force vitale soit une source de maladies. Aucune maladie ne procède du fond même de l'organisme, toutes sans exception ont leur cause première dans une perturbation venant du dehors; et ce que l'organisme fait pour les guérir est toujours bien fait, quoiqu'il ne réussisse pas toujours. Ce n'est pas la sagesse qui est en défaut, c'est la force qui lui manque. La suppuration exagérée, par exemple, qui entraîne l'épuisement et la mort, n'est pas le résultat d'un effort mal calculé, mais celui d'influences étrangères à l'organisme, comme le prouve l'efficacité des désinfectants.

VII Arrivons à *l'influence de l'esprit conscient sur les fonctions organiques*. Ici le pas appartient à la *contraction musculaire*, qui est déterminée par un courant analogue au courant électrique. Nous avons déjà vu que les mouvements volontaires se décomposent en actes réflexes de la moëlle épinière, etc., causés par l'irritation qui part du cerveau. A chaque transmission l'intelligence et la volonté inconscientes du centre excité jouent leur rôle. Comment la volonté

produit-elle le courant d'innervation ? Nous ne savo
On ne peut pas éviter d'attribuer à la volonté u
action mécanique ; mais c'est une action assez faible
proportion du résultat, comparable au mouvement
canonnier qui fait partir le coup de sa pièce. Ch
nous, la matière explosive est accumulée dans le sy
tème nerveux par l'alimentation. Quand le cour
moteur parcourt les nerfs, toutes les molécules do
ils se composent ont la même polarité, tandis q
dans l'état de repos elles présentent des polarités diff
rentes, qui se neutralisent. Là se trouve la force acc
mulée ; le minimum d'action mécanique exercée par
volonté consiste vraisemblablement à imprimer
mouvement de rotation à quelques molécules des ce
tres. La construction anatomique des nerfs favori
cette hypothèse, sans que les nerfs proprement di
soient absolument indispensables à l'influence de
volonté.

Quant aux représentations sensibles, il n'y en a p
sans attention, c'est-à-dire sans un courant nerve
dans la direction de l'organe intéressé : si nous penso
à des mots, il se dirigera sur la gorge, à des imag
vers les yeux. La clarté et la vivacité des représent
tions est proportionnelle à la longueur et à l'intensi
de ces irradiations.

Citons encore le magnétisme animal, dont la réali
ne devrait plus être mise en question. Ici encore
volonté consciente n'agit que par l'intermédiaire d'u
volonté inconsciente ; le magnétiseur sait ce qu'il veu
mais ne sait pas comment il opère.

La volonté exerce encore une certaine influence su
les fonctions végétales, influence très limitée sans dout
mais que l'exercice accroît. Cette influence n'est pos
sible que par le concours d'une volonté inconscient
dont nous avons déjà constaté l'intervention nécessair

dans la perception sensible et dans le mouvement musculaire. La gesticulation, les mouvements imitatifs, l'influence des passions sur les fonctions végétatives et plusieurs autres classes de phénomènes nous montrent que la représentation, l'imagination peut déterminer des modifications corporelles sans le concours de la volonté et même malgré l'effort de la volonté réfléchie ; mais si l'on analyse un peu cette idée d'une représentation qui produit des mouvements, on voit la volonté inconsciente se présenter comme un intermédiaire obligé. L'imagination n'agit sur le corps qu'à titre de motif pour la volonté inconsciente.

VIII. La nature organique, à l'envisager dans son ensemble, est disposée en vue d'une fin supérieure, qui est l'esprit, le développement de l'intelligence consciente. Si l'on part de cette idée, et si l'on admet qu'à cet effet l'esprit doit revêtir un corps par l'organisation de la matière, on comprendra sans difficulté le motif de la division des êtres organisés en plantes et en animaux, de la stabilité des premiers, de la mobilité des seconds, ainsi que la convenance des dispositions générales de l'organisation animale, comparée à celle des végétaux. Nous devons reconnaître dans cette *sagesse de l'activité plastique* qui prépare d'avance les organes pour des fonctions qui ne s'exerceront que beaucoup plus tard, la même clairvoyance de l'esprit inconscient dont l'instinct nous a déjà fourni des exemples. Il n'y a pas de différence sensible entre l'activité plastique et l'instinct, et l'on passe de l'une à l'autre par des transitions tout à fait insensibles. (Exemples pages 145 et suivantes.) Les fonctions nutritives, notamment la digestion, se composent essentiellement d'actes réflexes ; enfin il est superflu de rappeler que la formation, l'entretien, la réparation du corps sont

produits par les mêmes fonctions. Et si l'on insiste sur ce que la nutrition est un simple fait d'affinité chimique résultant des propriétés des tissus, nous demanderons qu'on explique cette composition de tissus qui résulte elle-même d'une série de métamorphoses. Le point de départ de toute vie individuelle est la fécondation de l'œuf. Quel mécanisme expliquera comment d'œufs parfaitement identiques dans leur structure et dans leur composition peuvent sortir les formes, les tissus, les combinaisons, bref, les êtres les plus différents les uns des autres? Non, le mécanisme joue incontestablement un très grand rôle dans la vie et nous comprenons pourquoi. Mais pour manœuvrer convenablement ces machines il faut l'esprit, comme il faut l'esprit pour les construire[1].

Après avoir constaté la présence de l'esprit inconscient dans tous les domaines de la vie corporelle, suivons-le dans notre activité mentale.

B

L'inconscient dans l'esprit humain.

I. Nous l'y trouvons d'abord sous la forme *d'instinct* La crainte de la mort, la pudeur, le dégoût, pour com-

[1] A proprement parler, cette première partie (un quart de l'ouvrage entier) ne pouvait pas être résumée. Nous avons indiqué la marche de la pensée, ce qui est extrêmement simple, mais l'intérêt gît dans la démonstration, et celle-ci consiste dans l'accumulation des faits particuliers. C'est cette abondance de détails d'histoire naturelle qui a fait en grande partie le succès du livre. Nous avons été condamné à les supprimer entièrement. Essayer de choisir entre eux eût entraîné des inconvénients plus grands encore.

ɜncer par des instincts plutôt négatifs ; puis le jeu l'esprit d'imitation, différenciés suivant les sexes, et la, pour ainsi dire, dès le berceau, très particulièment chez les enfants aveugles et sourds, etc. La tié, la sympathie, sont de vrais instincts réflexes qui mesurent essentiellement à la sensation, ce qui n'en minue pas le prix, car, en fait, c'est au mouvement ıstinctif de la pitié que l'on doit la plupart des actes ıaritables. Cette impulsion est fortifiée par l'instinct e la reconnaissance, tandis que le besoin instinctif de engeance est le point de départ de toute répression ıridique. — L'instinct maternel est régi par les deux ɔis suivantes : il déploie ses effets jusqu'à ce que le etit soit en état de se suffire à lui-même, et cette ncapacité est d'autant plus longue que l'espèce occupe ın rang plus élevé dans la série animale (ou la race ans l'espèce). Ici se rattache la question de l'éducaion, qui joue un grand rôle dans les animaux intellecuellement développés. Ceux-ci sont déjà obligés d'apɔrendre ce que des êtres inférieurs savent d'instinct. ʼamour des hommes pour leurs enfants, l'éducation ju'ils leur donnent n'ont pas d'autre origine et déɔendent des mêmes lois. Sans l'instinct éducatif, l'humanité ne serait jamais parvenue à la civilisation. Chez le père, le soin qu'il prend de ses enfants est plutôt affaire de convenance, d'habitude et de justice que d'instinct. En revanche une impulsion naturelle très forte le porte à se mettre en ménage, à fonder une famille. C'est autre chose que l'appétit sexuel, autre chose que l'amour, auquel nous arrivons.

II. L'*amour*, au sens propre du mot, a toujours pour fin l'union des deux sexes ; il est facile de s'en convaincre, même dans les cas où ces désirs sont le plus complètement refoulés, où les amants les mépri-

sent ou les ignorent. L'instinct qui porte à la propagation de l'espèce est indépendant du plaisir, il existe sans plaisir possible chez les êtres inférieurs. L'attrait qui s'y joint s'explique assez par la nécessité d'assurer la fonction contre la résistance que des êtres doués d'une conscience plus claire pourraient apporter à l'instinct, mais nous ne voulons pas parler de l'attrait sexuel en général, nous voulons parler du choix, de l'attrait qu'éprouve tel individu pour tel autre. D'où vient cet attrait si puissant, cette invincible persuasion qu'il n'y a de bonheur pour nous que dans la possession de tel individu déterminé de l'autre sexe? On ne peut se l'expliquer que comme un instinct causé par l'intérêt de l'espèce, qui cherche à réaliser les unions propres à donner les meilleurs produits, sans que les individus soupçonnent le moins du monde la nécessité qu'ils subissent.

Cet effort inconscient vers la plus parfaite réalisation possible de l'idée de l'espèce n'est pas quelque chose de nouveau. Ce n'est qu'une application du principe qui préside à la production organique en général. Ceux qui accuseraient notre explication de ravilir l'amour montreraient qu'ils ne l'ont point comprise. Elle le relève et le sanctifie au contraire, en lui assignant un but ignoré des individus et plus important que les individus eux-mêmes.

III. Après les instincts, l'auteur cherche les marques de l'esprit inconscient dans *le sentiment*. Il croit pouvoir distinguer le sentiment pris en lui-même de la représentation qui le fait naître, et il se fonde sur cette distinction pour conclure que le plaisir et la peine sont absolument homogènes, identiques, quelle qu'en soit la cause physique ou morale : cette conclusion lui parait ressortir encore du fait que les plaisirs et les

ines sont toujours comparables. Il n'y a donc entre x que des différences en plus ou en moins, à partir zéro. Il importe peu d'ailleurs que l'on considère chelle des joies ou celle des douleurs comme celle s quantités positives ou négatives. Ceci posé reste la iestion : Qu'est-ce que le plaisir, qu'est-ce que la uleur ? Faut-il définir le plaisir, la satisfaction du sir, ou inversément faut-il définir le désir, une reésentation du plaisir futur ? La première explication mblera préférable, si l'on réfléchit que le penchant éveille avant que le sujet qui l'éprouve ait pu se reésenter la jouissance. La volonté est un mouvement pansif, le sentiment un retour sur soi-même, ainsi volonté doit précéder. La définition préférée s'acrde bien avec l'idée que le plaisir et la peine sont irtout essentiellement identiques. Comme il n'y a au nd qu'une volonté, quel qu'en soit l'objet (lequel est ujours une représentation), de même il n'y a qu'une itisfaction de la volonté Telle est l'unité du sentiient. Mais pour entrer dans cette théorie, il faut adiettre la volonté et la représentation inconscientes, ir incontestablement le plaisir et la peine ne se rapportent pas toujours, il s'en faut de beaucoup, à une olonté réfléchie antérieure. Dans ce cas, lorsqu'on ne ait pas à quel vouloir se rapporte le plaisir ou la peine u'on éprouve, il faut comprendre que c'est une voonté inconsciente qui se trouve satisfaite ou contraiée. Il faut comprendre également que ce qu'il y a de ague et d'ineffable dans les sentiments résulte des eprésentations inconscientes qui les accompagnent. Nous ne savons pas toujours ce que nous voulons ; souvent même nous croyons vouloir tout le contraire, et ce n'est que la joie ou le déplaisir que nous éprouvons après l'événement qui nous révèlent nos véritables dispositions. Au reste, nous voulons à la fois bien

des choses, le sachant ou pas ; et le même fait qui accomplit tel de nos désirs peut en contredire d'autres, ce qui fait que nos plaisirs et nos peines sont rarement purs, encore moins simples Ce sont des résultantes d'éléments dont les uns nous sont connus, d'autres pas, d'où mille obscurités et mille complications dans nos sentiments. Les inexplicables changements de l'humeur tiennent aux rapports de notre état momentané avec les besoins de centres nerveux inférieurs dont le cerveau peut n'avoir aucune conscience. Bref, il n'est aucun sentiment réel qu'il réussisse à la conscience d'analyser jusqu'au fond.

IV. Le même élément mystérieux préside à *la vie morale*. La volonté est une force latente qui n'entre jamais en acte sinon sous l'influence d'un motif, et ce motif revêt constamment la forme d'une représentation. Sauf les degrés d'énergie, une volonté ne saurait différer d'une autre que par la représentation de l'objet voulu. Mais la même représentation n'agit point identiquement sur tous les hommes. L'expérience peut seule nous apprendre quelle est l'influence de tel et tel motif sur un individu déterminé. Savoir comment l'individu réagit contre les motifs de toute espèce, c'est connaître son *caractère*. La même représentation met en jeu plusieurs sortes de désirs, la volonté actuelle qui détermine l'action est une résultante ; mais la conscience ne nous apprend pas du tout comment celle-ci se produit. Nous connaissons les deux bouts de la chaîne, le motif et la décision ; la manière dont le motif agit sur la volonté pour enfanter la décision nous est entièrement cachée, la manière dont la volonté se détermine est quelque chose d'instinctif ou plutôt d'immédiat, semblable aux actions réflexes. Nous percevons bien la lutte nous, mais seule-

ment pour autant que chacun de ces désirs ayant quelquefois déjà déterminé nos actions, nous est connu d'expérience antérieure. Au fait, nous ne savons bien ce que nous ferons que lorsque nous avons déjà commencé d'agir. Aussi longtemps que nous n'avons pas été mis en demeure de nous décider, nous ne savons pas nous-mêmes comment nous nous comporterions dans un cas donné; nous ne savons pas ce que nous voudrions, nous ne connaissons pas le fond de notre propre cœur.

Que signifie tout cela, sinon que la source de la volonté gît dans l'inconscient? La réaction de l'individu contre le motif tient au fond même de son être, elle en constitue le trait distinctif, la signature, ou comme notre langue l'exprime admirablement, le caractère. C'est à ce fond d'où procède le caractère qu'on impute le bien et le mal, ce fond c'est vraiment nous, c'est le moi intelligible dont parlait Kant; mais il n'y a rien au monde qui soit plus éloigné du moi de la conscience, car nous n'apprenons pas à nous connaître nous-mêmes autrement que nous n'apprenons à connaître le voisin, savoir par les inférences que nous pouvons tirer de la manière dont nous nous sommes effectivement comportés dans des circonstances données. Vous vous reconnaîtrez à vos fruits... si toutefois vous ne vous abusez pas sur vos propres motifs !...

Socrate avait donc tort : la vertu n'est pas enseignable. L'instruction peut réveiller la moralité existante en suggérant des motifs; mais elle ne saurait la produire. Connaître le bien et le pratiquer sont deux choses absolument différentes. L'homme le plus capable et le mieux élevé n'est souvent qu'un méchant homme, tandis qu'ailleurs la vertu fleurit au milieu des pires exemples, parce que ces exemples l'épouvantent. L'éducation n'agit qu'en modifiant les habitudes.

La moralité d'un peuple tient à ses usages, qui ne sont eux-mêmes que l'expression du caractère national.

Mais d'où viennent les qualifications morales que nous donnons au caractère ? Celles-ci procèdent manifestement de la conscience. Ce que nous appelons moral ou immoral, c'est ce que nous supposons que l'agent doit approuver ou désapprouver dans sa propre conduite, selon le degré de développement auquel il est parvenu. Ces qualifications ne désignent donc pas des qualités des actions ou des agents, en elles-mêmes, mais des rapports entre ces agents, les actions, et le point de vue d'une conscience donnée. La nature n'est ni morale ni immorale. Si l'on admet un Dieu personnel, on peut appliquer ces épithètes au train du monde en se plaçant au point de vue de ce Dieu, mais s'il n'y a de conscience que dans l'union de l'esprit et de la matière, l'intervention des idées morales dans l'appréciation du monde inconscient est simplement impossible.

V. La sphère du *beau* nous offre un nouvel exemple de l'activité inconsciente de l'esprit. Le jugement esthétique est empirique ; il constate simplement un sentiment ; mais ce sentiment n'est pas une simple sensation, il réside dans une appréciation des sensations, mais dans une appréciation dont nous ne réussissons que très imparfaitement à nous rendre compte.

Et la production artistique : le talent ordinaire puise dans les impressions sensibles, dans les représentations de la mémoire ce qui peut servir ses intentions, il hésite, il choisit, il combine, — le génie suit l'inspiration, qui lui arrive de toutes pièces, il ne sait d'où. C'est le détail qui réclame de lui l'emploi de la réflexion, et s'il s'agit de quelque grande œuvre, si la pensée première n'est pas perdue et défigurée dans le travail d'élaboration, il faut que le miracle de l'inspiration primitive

se renouvelle pour chaque création partielle. Le talent ordinaire comporte aussi son genre d'inspiration, il est inspiré dans les détails, autrement il ne viendrait à bout de rien. L'inconscient est pour une part, pour une grande part dans toute production originale quelconque. Ce qui fait arriver l'image, l'expression dont j'ai besoin, c'est l'esprit inconscient, car je ne puis choisir volontairement qu'entre des choses présentes à mon esprit, je ne puis pas choisir ce que je ne possède pas, ce que je ne vois pas encore. Une saillie cherchée est toujours froide.

Ceci donne à penser qu'il y a beaucoup plus de rapport qu'on ne croit entre la production du beau dans l'art et la production du beau dans la nature. Ceci fait comprendre pourquoi le beau surabonde ainsi dans la nature autant que le permettent les conditions d'existence de chaque individu. Darwin explique par des préférences dans l'union des sexes la multiplication et le perfectionnement du beau dans les individus, mais il n'explique ni la première origine de la beauté, ni la raison des préférences qu'il allègue. La plante, l'animal, sont des artistes, les auteurs d'eux-mêmes.

VI. La raison inconsciente se révèle dans *le langage*, suivant cette parole de Schelling : « Nous ne pouvons comprendre ni la philosophie ni quelque exercice que ce soit de la conscience humaine sans la langue, qui, par conséquent, ne saurait avoir été inventée originairement avec conscience, et néanmoins plus nous pénétrons dans son essence, plus nous voyons qu'elle surpasse en profondeur les plus admirables conceptions de l'intelligence. » En effet, la grammaire est dans la langue, et dans la grammaire, la philosophie ; encore celle-ci demeure-t-elle bien en arrière de son type. On demande si la langue se perfectionne avec la

civilisation ? Jusqu'à un certain point, sans doute, mais au-delà de cette limite, loin de progresser, elle se détériore. Elle s'enrichit encore matériellement, mais elle gagne fort peu de catégories nouvelles et sous le point de vue des formes, elle s'altère et se décompose.

Enfin les langues sont trop compliquées et trop riches dans leurs proportions fondamentales pour être l'ouvrage d'un individu ; la langue est l'œuvre du peuple entier ; mais elle a beaucoup trop d'unité pour qu'on puisse y voir l'ouvrage réfléchi de plusieurs. Elle ne saurait s'expliquer que par un instinct analogue à celui des fourmis et des abeilles. Et cet instinct est celui de l'humanité tout entière, puisque au fond toutes les langues des peuples civilisés se ressemblent dans la marche de leur développement. Enfin, l'intelligence réfléchie est impossible sans le langage. Par conséquent, le langage n'est pas l'œuvre de l'intelligence réfléchie ; reste qu'il soit l'œuvre du génie et de l'instinct collectif. « La langue n'est pas créée avec l'homme, dit un des linguistes les plus réputés, M. Steinthal, elle n'est pas révélée, c'est l'homme qui la fait, et ce n'est pas son corps qui a fait la langue, c'est son esprit ; mais ce n'est pas l'esprit qui raisonne et qui se rend compte. » Les maîtres de M. Steinthal, W. de Humboldt et Heyse, tiennent le même langage.

VII. Poussons au centre et saisissons l'élément inconscient dans l'acte même de *la pensée* Nous avons déjà vu que si nous pouvons évoquer l'idée convenable au moment où nous en avons besoin, une image, un nom, une rime, par exemple, ce ne saurait être qu'à l'aide d'une faculté inconsciente, puisque la conscience ne saurait choisir entre des éléments qui ne lui sont pas présents. Et pourtant toute la valeur de notre activité mentale dépend de ceci : que la représentation

convenable arrive à propos; c'est ce qui fait toute la différence entre l'homme d'esprit, l'insensé et l'imbécile. Le raisonnement formel est également correct chez tous les trois.

Une représentation quelconque peut être divisée de mille manières (abstraction), le choix dépend du but qu'on se propose. Pour la science, ce but c'est de mettre à part ce qu'il y a de commun entre des représentations d'ailleurs différentes, afin de former des notions d'espèce. Ici déjà nous trouvons une sorte de divination; bien plus encore dans la formation des notions de rapport, qui sont des créations véritables : l'*égalité*, par exemple, n'existe comme élément dans aucun des objets que nous déclarons égaux entre eux. Si les opérations par lesquelles nous arrivons à porter ce jugement se passaient dans la conscience, la notion de l'égalité serait nécessaire pour arriver à la notion de l'égalité.

Mais l'abstraction et la notion d'égalité, d'identité, qu'elle implique sont requises pour l'exercice le plus élémentaire de la pensée, et d'abord pour distinguer les objets déjà connus de ceux qu'on rencontre pour la première fois. Ceci exige une série d'opérations fort considérable, que l'analyse peut détailler (pages 237-238), mais qui s'accomplissent évidemment sans aucune espèce de conscience.

La *causalité* signifie la relation nécessaire de deux événements. Lorsque A et B se sont suivis quelquefois, dès qu'A se produit, l'esprit attend B avec une probabilité qui équivaut sensiblement à la certitude, en vertu d'un calcul dont les enfants et les animaux, par exemple, ne se rendent assurément aucun compte. Il en est de même de toutes les notions dites *a priori*, parce que nous ne pouvons pas les emprunter au monde extérieur. C'est bien l'esprit qui les produit, mais elles

sont données à la conscience : tel est le sens de la *réminiscence* platonicienne. Dans le *raisonnement*, tout revient à trouver la proposition générale sous laquelle on doit faire rentrer le cas particulier dont on s'occupe, et pourtant, sauf dans les mathématiques pures, ces règles générales sont fournies par l'induction, et n'ont, par conséquent, qu'une certitude approximative dont le degré pourrait être déterminé par la gageure : je parie deux contre un, cent contre un. D'où résulte l'induction expérimentale? De la nécessité. Nous avons un besoin impérieux de certitude et nous la créons en agissant à nos périls et risques : le tronc qui flotte sur l'eau, me portera-t-il ? le tronc qui m'a porté une fois me portera-t-il encore ? Essayons ! Comment déterminons-nous le degré de confiance que mérite une induction ? La logique inductive nous enseigne à trouver ce coefficient par un procédé mathématique, mais le sens commun y arrive approximativement sans connaître ces méthodes, et par conséquent d'instinct.

Souvent, dans une série d'idées dont nous avons conscience, plusieurs termes logiquement nécessaires restent inaperçus sans que le résultat cesse d'être juste.

En mathématiques, par exemple, on a besoin simultanément de la méthode de déduction et de l'intuition. Les propositions élémentaires se fondent sur l'intuition, quoiqu'il ne soit pas impossible de les déduire. L'égalité des angles d'un triangle équilatéral est pour un esprit prompt une vérité d'intuition, quoiqu'on la démontre pour les esprits lents. Sous ce point de vue les intelligences sont fort inégales ; mais pour les plus fortes le moment arrive bientôt où l'intuition les abandonne. Cependant l'esprit mathématique, poursuivant une série de déductions régulières, franchit souvent plusieurs intermédiaires, et des principes d'un premier

syllogisme tire les conclusions du quatrième ou du cinquième. La méthode intuitive est celle de l'intelligence inconsciente qui s'atteste dans les ouvrages de la nature, l'intelligence unie à cette source apercevrait immédiatement dans sa nécessité la solution d'un problème quelconque. L'intuition parcourt la même série que la réflexion discursive, et si le dernier terme en apparaît seul à la conscience, c'est que le dernier terme importe seul. Au fait, dans tous les esprits, le mouvement est toujours inconscient; ce qui est aperçu, ce sont les points d'arrêt, les résultats, définitifs ou provisoires. Le raisonnement le plus explicite ne se fait pas sans une série de petites intuitions, d'opérations inconscientes. Aux échecs, le bon joueur ne pense qu'à un ou deux coups, dont il voit les suites; il ne s'avise point des cent autres que les mazettes essayeraient. Et qu'on ne parle pas ici de l'habitude et de l'exercice; lorsqu'il s'agit de calcul et non d'une opération manuelle, l'habitude peut faciliter la réflexion, elle ne saurait en dispenser. L'élimination et le choix instantanés sont des opérations intellectuelles inconscientes. L'adresse des animaux dans leurs mouvements suppose des calculs; elle s'accroît par l'exercice, mais dans maintes espèces elle est étonnante dès les premiers jours. — Un raisonnement dont tous les anneaux seraient accusés nous ferait toujours arriver trop tard dans la pratique de la vie, et dans le discours serait insupportable; ce qui n'empêche pas que l'orateur, en développant ses pensées, introduise, pour s'accommoder aux auditeurs, un grand nombre d'intermédiaires qu'il avait franchis sans s'en douter, en méditant son sujet pour lui-même. Le monologue est abrupt, décousu, parce que, dans le travail de la pensée, les points saillants arrivent seuls à la conscience. Le Dr Jessen, auquel notre thèse d'une intelligence inconsciente est

étrangère, a cependant observé que par l'effet d'une méditation intense nous arrivons à perdre de vue non seulement ce qui nous entoure, mais notre propre existence et l'objet même qui nous occupe. Nous nous réveillons tout à coup en possession des résultats que nous cherchions, sans savoir comme nous y sommes arrivés. Même quand la concentration est moins intense, on peut, dit-il, avec quelque habitude, observer que notre pensée marche par pulsations ; par moments notre esprit est absolument vide, nous n'avons conscience que d'un effort, puis les idées reparaissent claires et abondantes.

Ces observations sont d'autant plus curieuses que le cas de la méditation assidue est le plus défavorable possible à l'exercice de la pensée inconsciente. On le constate bien plus aisément dans la manière dont nous nous assimilons la nourriture intellectuelle. Lorsqu'une opinion nouvelle nous est présentée, il est bien rare que nous nous rendions tout de suite aux arguments de son défenseur. Nous les réfutons de notre mieux ou nous pensons que la réfutation s'en trouvera. Il s'écoule un temps plus ou moins long pendant lequel nous pensons à toute autre chose, puis un beau matin, quand la même question se représente, il se trouve que nous avons changé d'avis. C'est ainsi, par un travail inconscient de l'esprit, que nous nous décidons le plus souvent dans la pratique. Après coup nous cherchons des raisons pour le parti où nous nous sommes arrêtés. Cela explique comment tant de gens semblent se décider par de si mauvaises raisons, sans que les réfutations les plus écrasantes y fassent rien. On ne réfute pas leurs vrais sentiments, parce qu'on ne les connaît pas ; ils ne les savent pas eux-mêmes. Ceci fait comprendre l'immense importance du raisonnement en forme. Seul il nous donne un moyen (bien imparfait sans doute) de

contrôler les erreurs où nous poussent nos penchants et nos intérêts.

VIII. *La perception sensible* est le commencement de la conscience, le fondement de l'édifice intellectuel. Mais à la base de la perception sensible se trouve la production inconsciente de l'espace. Pourquoi cette vue de Kant, si juste et si profonde, n'a-t-elle pas pu se faire accepter du sens commun et de la science expérimentale ? — Pour quatre raisons :

a) Kant et ses disciples ont tiré de leur principe juste des conséquences idéalistes absurdes. En effet, accordé que le temps et l'espace sont des formes inhérentes à la pensée, il ne s'ensuit nullement, comme ils l'ont voulu, que le temps et l'espace soient étrangers à l'être ; il se peut qu'ils soient les formes ensemble de la pensée et de la réalité. Et d'abord qu'il existe une réalité distincte du moi, cela devient au moins vraisemblable à qui pèse la différence sensible entre percevoir et imaginer, quant à la vivacité des impressions, à leur ordre, à l'influence de la volonté sur elles, évidente dans le premier cas et nulle dans le second, etc., à qui réfléchit que les objets ne nous sont pas connus par une seule et même impression, mais par des impressions multiples et d'ordres divers, que ces objets agissent les uns sur les autres d'après des lois déterminées (mécanique, chimie, etc.), lois inapplicables aux phénomènes psychologiques. Enfin il est presque impossible au *moi* de contester la réalité objective des autres *moi* dont il a besoin de tant de manières et dont entre autres il reçoit ou croit recevoir des idées qu'il se sent incapable de produire, et cette existence d'autres *moi* implique celle du monde extérieur. Le sophisme d'un idéalisme de parti pris aurait peine à les séparer, puisque ce n'est que par l'inter-

médiaire des corps que nous arrivons à la connaissance des personnes.

Ainsi l'analyse confirme l'instinct du sens commun. Au fait, ni Berkeley, ni Kant, ni Fichte même n'ont pu se passer d'une cause extérieure au *moi* pour l'origine des perceptions sensibles. Mais si l'on accorde un *non-moi*, il faut reconnaître aussi qu'il est multiple, au moins dans son action, car les différences entre nos perceptions viennent de lui, non de nous. Si le temps et l'espace n'appartiennent pas au *non-moi*, il faut qu'il y ait en lui quelque chose qui leur corresponde, mais ce quelque chose serait inutile autant qu'inintelligible si ce n'était le temps et l'espace eux-mêmes.

Les mathématiques, science subjective *a priori* de l'espace et du temps, trouvent constamment leurs lois confirmées par l'expérience sensible.

La vue et le tact, si différents d'ailleurs quant à la nature des impressions qu'ils transmettent et quant à leur cause, conduisent à des notions identiques sur les déterminations de l'espace. Et ces deux sens nous donnent seuls la notion d'espace, qui reste étrangère aux autres : ces différences ne s'expliquent que par l'anatomie, laquelle suppose elle-même l'objectivité de l'espace. Conclusion : le temps et l'espace sont des formes objectives de l'être aussi bien que des formes subjectives de la pensée.

b) Kant a mal prouvé sa thèse, juste en elle-même. Sans entrer dans une critique de ses preuves inutile à notre objet, produisons les nôtres :

La perception visuelle n'est une copie ni de l'objet extérieur, ni de l'image que nous voyons se peindre dans l'œil d'autrui. Ce petit tableau n'est, pour l'œil même où il se produit, qu'un ensemble de vibrations moléculaires. L'office de l'œil consiste à transformer les vibrations qui se communiquent du dehors à la rétine,

de sorte qu'elles puissent être transmises au cerveau par le nerf optique, transformation considérable, puisque les couleurs dans l'éther ne sont que des ondes plus ou moins longues, tandis que les couleurs perçues consistent dans la combinaison des fonctions inégalement fortes de trois sortes d'organes terminaux dans la rétine, et que la lumière, qui marche au dehors à raison de soixante mille lieues par seconde, ne va plus dans le nerf optique qu'à raison d'environ cent pieds. De plus, la vision ne pourrait se produire dans un organe moins central que les tubercules quadri-jumeaux. Or le mode de vibration doit se transformer une seconde fois en passant du nerf optique à la pulpe cérébrale; cela ressort du changement des dispositions matérielles. D'ailleurs, s'il en était autrement, l'organe central serait superflu. Nous ne savons donc rien sur la manière dont se produit la perception, sinon qu'un mode de vibration donné apparaît comme une sensation donnée. Cependant nous pouvons ajouter ceci comme très vraisemblable : les vibrations identiques de plusieurs molécules centrales donnent des impressions indiscernables. En s'accroissant, le nombre de molécules vibrantes fortifie simplement l'impression. La localisation des sensations est une affaire d'art et d'habitude acquise, lesquels s'appuient sur des différences assez délicates. C'est le tact et non pas l'ouïe qui nous apprend si nous entendons par les deux oreilles ou par une, et par laquelle des deux. C'est encore le tact qui localise les odeurs, les saveurs, etc. Ces sensations ne donnent donc point l'espace. Il en est autrement de la vue et du tact, où la même action produit une impression différente en qualité, suivant le point de la rétine ou du derme qu'elle affecte. Ces différences[1] sont le

[1] Voyez page 263.

point de départ de la localisation des phénomènes : l'irritation de chaque fibre se distinguant de celle de chaque autre, leur addition ne fortifie pas simplement une impression identique, mais produit une multiplicité d'impressions distinctes, et cependant tellement semblables les unes aux autres qu'elles s'unissent en un tout continu. Mais ce continu qualitatif n'est point encore l'étendue. Ce n'est pas la place occupée par la molécule cérébrale, c'est la durée et la forme de sa vibration qui modifient l'impression sensible. L'organisation de la rétine et de la peau ont pour effet de transformer les différences locales en différences qualitatives. Pour s'expliquer l'ensemble du phénomène, il ne reste plus qu'à supposer que la spontanéité de l'esprit, procédant en sens inverse, transforme ces différences de sensation, qui se fondent imperceptiblement les unes dans les autres, dans le tout continu de la surface étendue. Telle serait la genèse de la notion d'espace.

Et cette hypothèse nous paraît s'imposer avec nécessité. La physiologie nous montre comment, la notion d'espace étant donnée, l'esprit ne peut pas localiser des impressions autrement que d'une manière correspondant à la localisation effective des objets qui les produisent ; mais la physiologie ne nous montre nullement comment la notion d'espace provient du dehors. Il reste donc qu'elle soit effectivement une production spontanée par laquelle l'esprit arrive à sortir de lui-même et se procure la connaissance du monde extérieur.

c) Kant, sans s'en rendre compte (?), parle d'une activité de l'esprit inconsciente, tandis que jusqu'ici la psychologie n'a connu et réputé possibles d'autres faits psychiques que des faits conscients. Or la conscience ne s'attribue nullement la production du temps et de

l'espace. Elle prétend qu'ils lui sont donnés dans la perception sensible, et en cela elle a parfaitement raison. Kant n'a dit nulle part que la production de l'espace, condition manifeste de toute conscience, fût elle-même un acte antérieur à la conscience, d'où l'on doit conclure qu'il ne s'en était pas avisé (?).

d) Kant enseigne que le temps et l'espace sont également des formes *a priori*, ce qui n'est vrai que de l'espace. L'esprit n'a pas besoin de créer la notion de temps; il la perçoit. A la série des vibrations cérébrales correspond la série des réactions mentales, c'est-à-dire des perceptions, et cette série d'impressions homogènes ou différentes implique dans l'un et l'autre cas la perception du temps. Objectera-t-on que chaque impression est instantanée, et que l'intervalle qui les sépare étant vide ne saurait être perçu? Mais il est impossible qu'une vibration, un mouvement n'occupe pas une durée. La loi de la vibration tout entière est impliquée dans une de ses parties infinitésimales, c'est pourquoi l'impression sensible forme un tout continu et paraît une, quoiqu'elle doive nécessairement occuper une quantité de temps assez considérable pour arriver à la conscience. Toute impression sensible implique un *quantum*, une synthèse de temps comme d'espace. Le temps et l'espace appartiennent donc à la nature aussi bien qu'à l'esprit. Le temps est immédiatement perçu, parce que la succession des vibrations dans le cerveau est homogène à la succession des vibrations dans le corps qui excite le cerveau à l'activité; notre perception de l'espace implique au contraire une création inconsciente de l'esprit, parce qu'il n'y a point de rapport entre la forme (l'étendue) de l'organe percepteur et la forme de l'objet perçu.

Nous avons toute raison d'admettre qu'une même vibration cérébrale produit partout une impression

identique : cette proposition, il est vrai, n'est pas démontrable, mais elle suit de l'immutabilité des lois naturelles ; les différences d'un homme à l'autre s'expliquent par des différences dans les vibrations, comme celles qui s'observent dans le même individu selon sa disposition momentanée. Mais cette correspondance, qu'il faut admettre une fois qu'on admet la réalité des objets extérieurs, ne nous apprend pas encore comment nous arrivons à statuer cette réalité elle-même ; car enfin toutes nos impressions sont en nous, subjectives, y compris celles du tact. Elles ne sortent pas de notre esprit et ne sauraient en tout cas nous conduire au-delà de notre épiderme. Nulle expérience consciente ne nous fait passer du dedans au dehors. C'est d'une façon tout instinctive que l'esprit projette au dehors ses impressions, longtemps avant de se connaître lui-même. Il ne faut donc pas dire, avec Schopenhauer, que la causalité donnée *a priori* produit l'objet extérieur, car l'objet extérieur existe pour l'esprit seulement avant la causalité ; et si néanmoins celle-ci joue un certain rôle dans la production primitive de la notion du monde extérieur, ce ne pourrait être que d'une manière tout à fait inconsciente. C'est encore ainsi, du moins en partie, que les sens se perfectionnent et se précisent, que nous arrivons à voir les formes réelles des objets selon les trois dimensions de l'espace, à juger des distances, etc.

IX. Une manifestation remarquable de l'esprit inconscient, c'est le *mysticisme*. Mais que comprend ce mot disgracié ? Nous ne trouvons le trait essentiel de l'idée ni dans l'oisiveté contemplative, ni dans les convulsions, ni dans l'ascétisme, ni dans la magie ou dans les guérisons soi-disant miraculeuses. Le mysticisme ne consiste pas non plus dans un langage figuré, dans

les allégories, dans les synthèses aventurées, ni dans l'obscurité des discours. De tous ces caractères, aucun n'est commun à tous les mystiques, aucun ne leur appartient exclusivement. L'attachement à la religion positive ne constitue pas non plus le mysticisme, il l'exclut, au contraire, pour autant que l'autorité de la révélation extérieure reste le motif de la croyance. Le mysticisme est une liane qui s'attache à tous les troncs. L'orgueil et l'humilité, la tolérance et l'esprit de domination, l'égoïsme et le renoncement, les macérations et la sensualité, la débauche et la continence, la communauté et la solitude, le mépris de l'opinion et la vanité, le quiétisme et la vie active, le nihilisme et la réforme universelle, l'athéisme et la dévotion, la superstition et les lumières (*Aufklærung*), le génie et la stupidité, rien de tout cela n'est incompatible avec le mysticisme. Ne nous attachons pas aux excroissances maladives où s'arrête le vulgaire, n'en restons pas aux symptômes extérieurs, allons au fond : nous constaterons que la tendance mystique est essentielle à l'esprit humain, quoiqu'elle ne paraisse pas chez tous les individus ; nous en reconnaîtrons alors la valeur positive. C'est au mysticisme que l'Europe doit le christianisme, c'est au mysticisme que l'Allemagne doit sa réforme, sa philosophie et sa poésie. Le mysticisme est une façon de penser, de sentir et de vouloir qui ne se distingue pas des autres par son contenu, mais par sa forme, par la manière dont ce contenu, quel qu'il soit, arrive à la conscience. Ecoutons-le lui-même : Jacques Bœhme dit partout qu'il écrit sous la dictée de l'Esprit, et qu'on ne peut le comprendre qu'avec le secours du Saint-Esprit. Les Quakers mettent toute science humaine et toute révélation écrite au-dessous de l'illumination immédiate de l'esprit. C'est dans une connaissance immédiate des choses invisibles que saint Bernard et

les Victorins font consister la *contemplation*, qu'ils placent au-dessus de la foi. Hamann veut que le fidèle trouve en lui-même tout le contenu de la révélation. Jacobi, son disciple, oppose la foi rationnelle, source de vérité, à la trompeuse lumière de la déduction logique. Fichte exige de ceux qui veulent le comprendre un nouveau sens intime, Schelling en appelle à l'intuition intellectuelle ; tout cela c'est du mysticisme, et l'impératif catégorique de Kant n'est qu'un mysticisme honteux. Intuition intellectuelle, voilà le vrai mot. Le contenu de la pensée ou du sentiment est donné, l'objet à vouloir et à faire immédiatement proposé, comme le phénomène est donné dans l'expérience sensible. Le mysticisme, ou plutôt l'état mystique, est donc l'état d'une conscience pleine de quelque chose, sentiment, pensée, désir, qui lui est donné immédiatement, sans son concours ; c'est-à-dire de quelque chose qui sort immédiatement de l'esprit inconscient. Dans ce sens il y aura du mysticisme partout ; il faudra donc réserver le nom de mystique aux esprits qui possèdent cette faculté d'intuition à un degré éminent. Les grands poètes, les grands artistes seront des mystiques. Tous les philosophes originaux le seront, et tout particulièrement ceux-ci. En effet, ce n'est pas seulement la forme de la connaissance qui est mystique chez le philosophe, c'en est le fond même, parce que l'objet dont il s'occupe essentiellement, le rapport du particulier à l'universel, ne peut être aperçu que d'une manière intuitive.

Le fait mystique par excellence, le mysticisme substantiel dans un *moi*, c'est le sentiment d'être un avec l'absolu.

La pensée réfléchie peut démontrer cette unité, la dogmatique peut en imposer la croyance ; mais le *moi*, l'absolu et l'unité du rationalisme ne sont que trois

abstractions. La foi d'autorité ne nous donne pas non plus ce sentiment, il ne saurait naître que du dedans, quoique telle religion, telle philosophie puissent en favoriser l'éclosion plus que telle autre. La religion s'efforce de le produire, aussi pourrait-on l'appeler le sentiment religieux.

La conscience de cette unité avec l'absolu est en elle-même une joie intense, tous les mystiques en témoignent d'une même voix. De là résulte tout naturellement le désir de rendre cette union plus intime encore, et telle est l'origine des aberrations mystiques. En effet, le problème est insoluble ; l'union de l'individu et de l'absolu est donnée, elle constitue le *moi* lui-même, c'est un rapport invariable.

En général, les mystiques cherchent cette union plus intime avec l'absolu dans l'anéantissement de leur individualité. Ils veulent tuer le *moi* et c'est à ce moi détruit qu'ils promettent la félicité. Le Joggi de l'Inde, le Ssufi de Perse, Plotin, Molinos : de tous les pays, de tous les siècles, ils viennent aboutir à la même contradiction.

Les plus orgueilleux suivent la méthode opposée, ils essaient sans plus de succès d'anéantir l'absolu dans le moi.

La conscience humaine est vraiment théogonique ; le mysticisme est la source des révélations religieuses ; et toute l'histoire de la philosophie n'est qu'un effort pour traduire en système logique un texte donné par l'intuition mystique sous la forme d'image ou d'affirmation, translation qui n'a pas lieu sans la production de nouveaux éléments mystiques. Du moment où la philosophie se sépare de la religion, la mysticité disparaît de l'une et de l'autre. De la philosophie, car si le mystique cherche à démontrer rationnellement son intuition, c'est que cette démonstration lui paraît la

chose importante ; il s'efforcera donc de présenter ses résultats comme acquis par la réflexion, et il sortira du mysticisme par cette porte. Si le mystique méprise le raisonnement, en revanche, il affirmera ses résultats comme des vérités certaines par elles-mêmes, c'est-à-dire comme des visions. Il les présentera nécessairement d'une manière figurée. Ses disciples s'en tiendront aux figures comme à la chose essentielle, et les réputeront sacrées sur l'autorité de leur maître, que celui-ci se soit ou non prétendu favorisé de révélations surnaturelles. Ainsi s'établit la foi d'autorité. Celui qui dans l'église ainsi constituée prend les symboles pour des symboles et s'efforce de ressaisir l'idée qu'ils renferment, celui-là se trouve de nouveau mystique, et cette source de mysticisme est la plus abondante. On voit combien le mysticisme tient de près à la religion, et comment aussi toute religion établie doit nécessairement s'opposer au mysticisme.

Celui-ci ne saurait se maintenir dans sa simplicité, parce que ses données sont informes et incommunicables. Le sentiment veut se propager, et l'auditeur à son tour veut savoir ce qu'il doit croire et pourquoi. La philosophie voudrait faire du trésor du mystique un bien commun de l'humanité. Noble propos, tentative impossible ! Les meilleures démonstrations philosophiques reposent sur des principes dont l'intuition mystique seule peut apprécier la vérité. Voilà pourquoi ces systèmes imposants, qui semblent à leur auteur et à ses amis tout resplendissants d'évidence, ont en réalité si peu de fidèles et si peu de lecteurs. Voilà pourquoi la popularité des systèmes philosophiques et leur influence sociale est régulièrement en raison directe de leur platitude. Pour comprendre le *moi* de Fichte, pour entendre Spinosa, il faut être de leur famille.

Autant le mysticisme est fécond, autant il est dan-

gereux. Les inspirations de l'esprit inconscient sont infaillibles, mais elles sont rares, celles de notre imagination propre nous égarent d'ordinaire ; et celui qui se confie à ses suggestions immédiates ne possède aucun moyen de distinguer les unes des autres. Aussi le mysticisme a-t-il produit tant de sottises qu'il est justement décrié.

X. La raison inconsciente apparaît enfin dans *l'histoire*. La finalité règne dans l'histoire aussi bien que dans la nature, en dépit de l'apparente liberté des décisions individuelles. Cette liberté empirique n'est qu'une illusion. Nos décisions dépendent de notre état moral et physique, rien ne se passe en dehors des lois de la causalité. Mais quand l'individu se déciderait arbitrairement, encore ne ferait-il pas l'histoire, parce qu'il ne connaît jamais la véritable portée de ses actions. Si donc une finalité se manifeste dans ce domaine, elle n'est pas le fait des individus. Nous marchons vers un ordre des choses où l'humanité fera réellement son histoire, mais combien cet avenir n'est-il pas encore éloigné ! Chacun ne poursuit que son intérêt particulier sans souci de l'ensemble ; les exceptions ne valent pas d'être comptées : mais ces efforts égoïstes et divergents aboutissent pourtant au progrès de l'ensemble. On en reste convaincu lorsqu'on spécule sur des périodes de longueur suffisante, sans exiger que le progrès s'effectue dans toutes les directions sur le même théâtre.

L'esprit inconscient emploie deux moyens pour réaliser l'idée essentielle de chaque période de l'histoire : il inspire les masses, et il suscite des hommes de génie. Les masses vont où elles ne voudraient pas aller, elles vont où l'esprit les mène. A quoi ont servi les migrations des peuples, les croisades, les révolutions ; on l'a

su plus tard. Et de même les Alexandre, les César, les Charlemagne, les Napoléon ont fait leur œuvre, bien différente de celle qu'ils avaient en vue. — Il fallait ces grands chocs pour marier les différentes civilisations. D'autres fois le besoin est senti premièrement, puis l'homme capable de résoudre le problème est suscité. Jamais époque n'a manqué d'un homme : lorsqu'on se figure qu'il en est ainsi, c'est tout simplement parce qu'on suggère à l'histoire un but qui n'est pas celui de l'histoire, tel que serait, par exemple, la tâche de soutenir l'existence d'un peuple déjà condamné.

Le centre et la substance de l'histoire c'est l'histoire de l'esprit, celles de l'état, de l'église et de la société économique en forment le cadre ; rapport qui toutefois n'exclut pas la réciprocité des influences et la solidarité de ces divers domaines.

Le cerveau se perfectionne par l'exercice, et le progrès réalisé par les pères se transmet à leurs enfants. Ainsi le progrès intellectuel s'accumule matériellement. Voilà pourquoi l'on dit qu'il n'y a plus d'enfants. Le petit Grec le mieux doué aurait bien moins mordu qu'un des nôtres à l'étude de l'harmonie ou de l'analyse algébrique.

Ainsi les progrès intellectuels marchent parallèlement avec l'amélioration de l'espèce et la favorisent. Réciproquement ils sont facilités par toutes les circonstances qui contribuent à perfectionner celle-ci, telles que le choix des reproducteurs et la destruction des races inférieures par les mieux douées. Tout ce qui accélère cette destruction sert au progrès, telle est l'utilité des missions chrétiennes. Après la concurrence des races vient la lutte plus redoutable et plus féconde encore des peuples de la même origine, lutte dont la guerre est la forme la plus violente, sans être pour cela la plus affreuse, ni peut-être la plus cruelle. Qu'on

pense aux millions d'êtres humains privés de leurs ressources et voués à la destruction par le développement industriel de leurs concurrents. La terre devient ainsi le domaine exclusif des peuples les plus développés, et le progrès obtenu de cette manière dépose au sein du peuple vainqueur les germes d'ultérieurs développements, qui s épanouiront dans des luttes futures.

Nous disions que le progrès de l'humanité peut être méconnu lorsqu'on n'étudie qu'une trop courte section de l'histoire. Il faut aller plus loin : pour être certain de ce progrès, il faut embrasser d'un seul coup d'œil l'histoire entière de l'humanité, à partir des premiers vestiges de son apparition sur la terre.

La science ne trouverait plus de place pour le peuple primitif doué de toute sagesse que rêvaient Creuzer et Schelling. La linguistique et la mythologie comparées, l'archéologie et l'histoire naturelle s'accordent à nous montrer que la barbarie s'épaissit à mesure que nous remontons les âges Quand les Ariens commencèrent leurs migrations, ils possédaient déjà une culture dont l'acquisition avait réclamé des milliers et des milliers d'années. Ce qu'ils ont acquis depuis n'est pas comparable à ce commencement.

La langue, les mythes, les premières industries forment la substance de cette culture antéhistorique. La forme en est celle de la tribu, développement de la famille, qui diffère du troupeau précisément parce qu'elle est organisée en familles. Ainsi s'établit la constitution patriarcale de l'époque héroïque chez les Ariens orientaux, chez les Hellènes, chez les Germains, etc. Elle résulte de l'instinct sexuel, de la sociabilité et du besoin de défense. Le chef de famille est ensemble roi, prêtre, instituteur et patron. L'état, l'église et la société économique *(Gesellschaft)* sont indiscernables, mais ils tendent à se distinguer pour se constituer

chacun à part ; dans chaque peuple la fonction prédominante donne son caractère à la première période historique et tend à absorber les autres pour autant qu'elles ne restent pas attachées à la famille. Les dangers extérieurs tendent à faire dominer le côté politique et militaire. Le roi est grand prêtre. La séparation s'accomplit de bonne heure en Inde, et le triomphe de la prêtrise sur la noblesse guerrière y produisit l'absolue immobilité Une révolution pareille se produisit au moyen âge en Occident, mais les souvenirs de la grandeur de l'état l'empêchèrent d'aller jusqu'au bout. L'état peut y refouler l'église à la seconde place, mais sa victoire n'est qu'apparente.

C'est entre l'idée religieuse et les intérêts industriels que la véritable lutte est engagée. C'est pourquoi l'état se trouve aujourd'hui momentanément le représentant de ces intérêts, qu'il a compris mieux que l'église ; et pourtant ce qui soutient le mieux l'église c'est encore les fonctions sociales dont elle reste chargée à défaut d'un organisme approprié. C'est mal à propos qu'on essaie de conserver indéfiniment cette position ; car la vraie nouveauté du présent et son progrès véritable se trouvent dans l'effort pour constituer la *société* (économique) en organisme indépendant, parallèlement à l'état et à l'église. L'objet de ce nouvel organisme est le travail économique au sens le plus étendu, la production matérielle, le travail intellectuel de la science et de l'art, enfin la préparation des travailleurs, l'instruction de la jeunesse.

Jetons maintenant un coup d'œil rapide sur le triple développement de l'état, de l'église et de la société.

De la collision des penchants égoïstes résultent le droit et l'état. Les mêmes puissances poussent l'état à la réalisation intégrale de son idée, qui est manifestement d'embrasser toute la planète et d'y faire régner

la paix. Les principales différences dans les conditions politiques de l'humanité me semblent être celles des petits pays et des grands, de la monarchie et de la république, de l'administration directe et de l'indirecte. Le problème à résoudre serait d'établir la forme républicaine dans un grand état, par le gouvernement indirect. L'histoire y marche. Rome est une république municipale à la grecque, placée à la tête d'un grand état; la bourgeoisie de Rome s'y substitue au despote oriental aussi longtemps qu'elle en a la force. La féodalité germanique introduit l'idée du gouvernement indirect par la hiérarchie des souverainetés. C'est une pyramide monarchique. L'époque moderne, affranchissant l'individu, tend à la fédération républicaine, dont les Etats-Unis d'Amérique offrent une ébauche très imparfaite. La monarchie constitutionnelle n'est qu'un énorme mensonge et n'a qu'une valeur de transition, à titre d'apprentissage. Il s'agit d'accomplir dans les rapports des nations entre elles le passage de l'état de nature à l'état social, comme il s'est accompli dans chaque pays pour les rapports des individus entre eux.

Parallèlement à cette évolution, observons l'évolution religieuse de la théocratie particulière des Juifs à la théocratie universelle des papes. Le catholicisme prélude au cosmopolitisme. L'importance historique en est assurément très considérable, mais elle appartient au passé. En général l'église ne servant qu'au seul besoin du sentiment religieux, pour ceux-là seulement qui ont le besoin particulier d'un culte en commun ou qui, n'ayant pas de base en eux-mêmes, ont besoin de s'appuyer sur un établissement extérieur, l'importance de l'église visible doit diminuer à mesure que l'esprit humain croît en solidité.

Le développement économique, non moins essentiel

que celui de l'état, parcourt quatre phases : l'état de nature, sans division du travail et par conséquent sans accumulation de richesses; l'esclavage; le capital et le prolétariat; enfin la libre association, dont les phases antérieures sont la condition, mais qui naîtra d'elle-même, aussitôt que la masse des populations ouvrières aura atteint le degré d'intelligence nécessaire pour accepter sa place et son office dans la répartition du travail.

Les questions politiques et sociales sont pour nous les plus urgentes; mais la troisième face de l'histoire, le développement intellectuel, importe encore davantage au but final de l'humanité. La science est incontestablement le propre domaine de l'activité individuelle et réfléchie. Cependant on peut se convaincre que les grandes découvertes n'arrivent guère, sinon quand les temps sont mûrs pour elles et que le besoin s'en fait sentir.

C'est particulièrement dans l'histoire de la philosophie que l'on constate une providence Elle forme un tout organique; et pourtant elle est l'ouvrage d'une foule d'esprits qui ne se connaissaient que très imparfaitement les uns les autres et qui n'avaient nullement l'idée de leur place dans cet ensemble.

Mais ceci s'applique à toute l'histoire. Nous y constatons un but, un plan, une œuvre unique, dont les ouvriers isolés n'ont point conscience : ils font ce qu'ils ne voudraient point faire. Comment cela est-il possible? Comment mon action, produit de ma liberté personnelle ou résultat de mon caractère et de mes tendances, pourrait-elle accomplir une autre volonté que la mienne? Est-ce par l'effet de la volonté divine? Mais alors l'humanité n'agirait réellement plus et n'aurait plus d'histoire. Non, il faut que cette volonté divine soit encore la mienne. Il faut que je veuille

autre chose que ce que je crois vouloir. Il faut distinguer en moi une volonté consciente qui se trompe dans le choix des moyens, et une volonté inconsciente, qui ne se trompe pas Et comme l'existence de cette volonté inconsciente en nous-mêmes s'atteste encore d'autres manières, l'hypothèse d'un Dieu pour expliquer la providence dans l'histoire est superflue autant qu'insuffisante. Il en est des états et de la civilisation comme du langage : ils sont le produit de l'instinct de l'humanité. Les fatalistes ont raison : tout est soumis à la causalité ; les dévots ont raison avec leur providence : tout concourt à l'accomplissement d'un but voulu, la finalité est universelle ; les esprits politiques ont encore raison : il n'y a d'autre puissance en jeu dans l'histoire que la volonté des acteurs visibles. Ces thèses inconciliables en apparence cessent de l'être du moment qu'on a compris l'instinct infaillible, l'esprit inconscient.

XI. Nous avons fait ressortir l'importance de ce principe inconscient pour la vie humaine ; relevons maintenant le *rôle de la pensée consciente*. Et d'abord, la réflexion et la connaissance peuvent-elles influer sur nos actions et sur notre caractère ? Il serait permis d'hésiter avant de l'affirmer ; en premier lieu, parce que la décision même de la volonté est absolument dérobée à la conscience de l'agent, puis parce que la volonté et la représentation étant hétérogènes, sont incommensurables. Mais cela n'est vrai qu'en partie. L'objet voulu est représentation, le motif de vouloir est aussi une représentation, l'acte qui se dérobe à l'observation ne peut être que la réaction du caractère sur le motif qui le sollicite ; or l'action des motifs est soumise à des lois, et le caractère individuel ne change pas d'un instant à l'autre. On peut donc apprendre par l'expérience quel est l'effet d'un motif donné sur la volonté

d'une personne connue et, dans la mesure où les hommes se ressemblent, sur la volonté humaine en général.

Le motif étant toujours une notion, dont la production est soumise à la volonté consciente, il est au pouvoir de celle-ci de faire naître le motif et le désir correspondant. Et la volonté n'étant que la résultante des désirs, nous pouvons la modifier elle-même. Cet appel des représentations appropriées est encore le moyen d'étouffer les désirs nuisibles à notre état moral qui n'entraînent pas une action immédiate. C'est uniquement ainsi, en excitant indirectement un désir contraire, que la réflexion peut combattre un désir actuel. C'est aussi la seule manière de modifier à la longue notre caractère, parce que les penchants qui ne sont jamais satisfaits s'affaiblissent et s'éteignent.

Voyons donc ce que nous devons pratiquement à la pensée consciente : elle combat les illusions de la passion. Contre ce danger, il y a deux moyens. Le premier consiste à réduire par un chiffre fixe les motifs et les probabilités qui vont dans le sens de notre désir ; le second d'empêcher une passion quelconque d'arriver jusqu'au point de troubler notre jugement. Ce dernier moyen est le seul vraiment efficace, mais il est fort déplaisant et d'un emploi difficile. Le premier n'est pas aisé non plus à appliquer et nous manque tout à fait quand il serait plus nécessaire.

La réflexion prévient non seulement la précipitation, si dangereuse, mais aussi l'indécision. En effet, un calcul précis du pour et du contre triomphe des timidités qui la produisent, et si l'on doute de son propre jugement, la réflexion nous montre qu'après avoir fait notre possible pour nous éclairer, le plus mauvais parti serait de n'en point prendre.

Elle nous suggère les moyens convenables à notre but, bon ou mauvais. Elle nous apprend à diriger nos

actions non dans le sens de notre passion du moment, mais en vue de notre bonheur personnel considéré dans l'ensemble de notre vie. Mais les considérations qu'on évoque avec effort sont toujours pâles auprès de celles qui surgissent d'elles-mêmes sous l'empire de la passion. Ainsi le seul moyen de s'assurer contre soi-même est d'étouffer le développement des passions par l'habitude de n'y point céder. Outre cela une réflexion attentive est nécessaire pour choisir entre tous les intérêts partiels que nous poursuivons, celui qu'il convient le mieux de pousser à chaque moment.

La plupart des actions immorales sont évitées par une observation intelligente de l'intérêt bien entendu, ce qui est à peu près la seule morale d'un effet pratique; et s'il est nécessaire d'invoquer une règle supérieure à celle de l'intérêt, cette règle devra nécessairement dans tous les cas s'adresser à la raison réfléchie, seule base sur laquelle un système de morale puisse être fondé. Ainsi la réflexion est une condition de toute moralité.

Elle nous sert à choisir notre profession, les occupations de nos loisirs, notre société et nos amis, tout autant d'opérations délicates non moins qu'importantes.

Elle nous permet, avec un peu de patience, d'émousser nos désirs naturels et par là de nous épargner d'inutiles souffrances, telles que celles qui naissent de l'impatience, de l'envie, du regret, de la susceptibilité, de la jalousie, etc., etc.

Elle nous procure, dans la recherche de la vérité, la jouissance la plus durable et la plus grande en réalité, sinon la plus vive.

Elle soutient la production artistique par le travail conscient et par la critique, et reste par là une condition indispensable de toute œuvre achevée, quoiqu'elle ne puisse point suppléer à l'inspiration. Le lecteur remplira lui-même ces rubriques.

Quant aux services de la raison inconsciente, ils sont indiqués plus haut. Lorsqu'on essaie de comparer entre eux l'esprit inconscient et la réflexion, le premier trait qui nous frappe, c'est qu'il existe un domaine où l'esprit inconscient règne absolument seul, qu'il en est un autre où il règne seul chez certains êtres, tandis que chez d'autres la conscience y pénètre; enfin que le progrès dans la nature et dans l'histoire consiste dans l'agrandissement de la sphère ouverte à la conscience. Malgré tout, la conscience est donc supérieure en quelque sens. Néanmoins, tout ce que l'activité consciente peut faire dans l'homme, l'inconsciente le fait aussi, plus commodément et mieux. Nous le voyons en comparant entre eux les sexes et les individus.

D'autre part, s'abandonner à l'inspiration inconsciente, c'est se livrer au hasard, c'est négliger des facultés après tout indispensables, c'est renoncer au progrès et au bonheur qui l'accompagne, c'est abdiquer toute liberté, c'est abandonner la propriété de son œuvre et de soi-même.

Telle est la supériorité de la pensée consciente. Partout où la conscience peut remplacer l'inconscient, elle doit le faire. Il faut en élargir la sphère autant que possible. En voulant se rendre compte de tout on risque de se rétrécir, de se dessécher, de s'appauvrir; mais on peut échapper à ce danger par l'observation de la nature et par le culte du beau. La conscience vraiment éclairée conçoit ses limites et les respecte; elle reconnaît dans l'inspiration inconsciente la source de toute beauté et de toute vérité.

Il importe aussi dans cette matière de distinguer nettement la nature et la vocation des deux sexes. La femme est instinct, la femme est nature, en la rendant trop raisonnable on la défigure.

C

Métaphysique de l'inconscient.

I. Après avoir étudié l'activité inconsciente dans les phénomènes, nous cherchons à pénétrer jusqu'à son essence. A cet effet rappelons d'abord les différences entre elle et l'activité consciente.

L'activité inconsciente ne subit ni

a) La maladie, ni

b) La fatigue, auxquelles est soumis l'organe de la conscience. A mesure qu'elles se rapprochent de la sphère inconsciente, nos fonctions se fatiguent moins.

c) Toute représentation consciente revêt la forme de la sensibilité, laquelle ne ressemble point aux objets mêmes qui produisent la sensation, ainsi que la physique nous le démontre. La pensée inconsciente, au contraire, n'ayant aucune part à la perception sensible, qui implique la conscience, ne saurait jamais revêtir la forme sensible, ce qui nous permet de supposer qu'elle perçoit les objets tels qu'ils sont, quoique nous ne puissions en réalité aucunement nous figurer cette pensée inconsciente, dont l'existence nous est démontrée indirectement de tant de façons.

d) L'inconscient n'hésite ni ne doute; il aperçoit simultanément, instantanément le résultat et tous les intermédiaires par lesquels il est obtenu. C'est donc une pensée intemporelle quoiqu'elle soit comprise dans le temps, sous ce point de vue que le résultat en apparaît dans le temps. La pensée inconsciente est donc

dans le temps pour autant seulement qu'elle se révèle au monde phénoménal, mais, abstraction faite du monde phénoménal, elle est réellement intemporelle, éternelle, et le mot *activité* n'en désigne qu'improprement la vraie nature. Ainsi le monde intelligible de Kant n'est autre chose que celui de la pensée inconsciente.

e) L'inconscient est infaillible. Les soi-disant erreurs de l'instinct n'en sont pas ; mais quelquefois on prend pour instinct un simple résultat de l'organisation matérielle. Un être doué pour une fin déterminée d'organes très puissants est sollicité à s'en servir même en l'absence de l'objet extérieur auquel ils sont destinés. Ce n'est pas une erreur de l'esprit inconscient, c'est une simplification de sa tâche. D'autres fois l'instinct est altéré ou engourdi par l'habitude, son activité est suspendue ou trop faible ; enfin un instinct juste peut s'appliquer à une représentation consciente fausse, par exemple quand une poule couverait un œuf de craie. Dans ce cas l'instinct est irréprochable, attendu que sa fonction normale ne commence que là où la perception consciente se termine. Les fausses inspirations chez l'homme s'expliquent de même et plus aisément encore.

f) La conscience ne vaut que par la mémoire, qui permet des comparaisons et produit ainsi l'expérience. La pensée inconsciente n'a pas de mémoire, car la mémoire tient à l'état du cerveau ; elle ne compare donc pas et n'a pas besoin de le faire.

g) Dans l'inconscient, la volonté et la représentation sont unes et identiques ; cela se voit également et dans l'instinct proprement dit, qui tend constamment au maintien et au perfectionnement de l'individu ou de l'espèce, et dans l'inspiration artistique, poétique, etc., qui se mesure à l'intérêt que le sujet éveille. La cons-

cience, en revanche, nous offre un moyen d'émanciper l'intelligence de la volonté. Cette unité de la volonté et de la représentation (qu'on peut constater également dans tous les cas de clairvoyance réelle), nous la trouvons consister en ceci que l'esprit veut la réalisation de sa représentation inconsciente, il veut la réaliser, c'est-à-dire qu'il veut la produire dans le monde des phénomènes, il veut en obtenir conscience, la traduire en représentation sensible par l'excitation du cerveau.

La pensée prise en elle-même ne renferme aucun vouloir, aucun effort, aucun intérêt, et partant aucun sentiment de plaisir ou de peine. Elle est donc indifférente au mouvement et au repos, et ne saurait devenir une force motrice. La pensée en puissance n'a donc en elle-même aucune raison pour passer en acte, et par conséquent toute pensée effective doit avoir une raison d'être hors de la faculté de penser. Pour la pensée consciente, cette raison d'être se trouve dans les vibrations des molécules cérébrales, dans la matière; mais pour la pensée inconsciente, il ne saurait en être de même, autrement la différence essentielle entre l'une et l'autre serait effacée. Il ne reste donc à chercher sa cause que dans la volonté inconsciente, ce qui s'accorde parfaitement avec les résultats de l'induction expérimentale.

Ainsi l'activité du principe inconscient ne consiste qu'à vouloir, la représentation inconsciente n'est que le contenu même de sa volonté; être actif et vouloir sont deux termes synonymes, et c'est l'activité, c'est la volonté qui produit le temps, c'est par elle que la pensée passe de la puissance à l'acte, de l'essence à l'existence manifestée et de l'éternité dans le temps.

II. *Sans cerveau point de pensée*, disent les médecins car, presque tous sont matérialistes. Cette doc-

trine gagne de plus en plus dans le public. Pourquoi ? Parce que les faits semblent évidents. Que le matérialisme s'appuie sur des notions incomprises, telles que la substance et la force, cela ne saurait lui nuire qu'auprès des esprits philosophiques ; or ceux-ci sont en très petit nombre. Nulle philosophie ne saurait lutter contre le matérialisme à moins de tenir compte loyalement de tous les résultats des sciences naturelles et de parler un langage intelligible au grand public.

Schopenhauer a le premier essayé de faire rentrer *dans une forme intelligible* le matérialisme dans la philosophie, et de là vient son succès. Mais il s'est arrêté à mi-chemin. Il livre l'intelligence à la matière et réserve la volonté, c'est une inconséquence. L'intelligence et la volonté conscientes sont soumises aux mêmes lois. L'activité mentale consciente ne s'exerce qu'au moyen du cerveau. Il ne reste qu'à la considérer comme une pure fonction du cerveau ou bien comme l'effet du concours du cerveau avec une substance dont on ne sait absolument rien, sinon que les manifestations s'en règlent toujours sur l'état du cerveau. Toutes les règles de la méthode tendent évidemment à l'élimination de cette hypothèse stérile et superflue où le spiritualisme est acculé. Le matérialisme aura donc cause gagnée aussi longtemps qu'on pourra confondre l'activité consciente avec l'activité spirituelle en général.

Voici les faits principaux qui plaident en sa faveur :

a) Le cerveau est le produit organique le plus riche et le plus élevé dans sa structure et dans sa composition chimique. On a le droit de l'affirmer quoiqu'il soit encore très mal connu sous ces deux rapports.

b) Le cerveau est l'organe le plus vivant, celui où l'échange des molécules est le plus rapide.

c) Le cerveau est sans importance immédiate appréciable pour les fonctions de la vie organique.

d) Dans la série animale, l'intelligence se proportionne au développement du cerveau, tandis que les fonctions corporelles sont également parfaites chez tous les animaux.

e) Les facultés intellectuelles sont en raison directe de la masse cérébrale, à égalité de structure et de composition. Cela ressort, pour la masse, des comparaisons les plus variées, — des espèces d'animaux et des races d'hommes entre elles, des âges, des sexes, de la santé et de la maladie, des individus saillants, des époques, etc. Quant à la qualité, on sait déjà que le nombre et la profondeur des circonvolutions, l'abondance de la graisse phosphorée sont favorables à l'intelligence.

f) L'exercice de la pensée dépense de la matière et fortifie (durcit) le cerveau. L'effort musculaire et l'effort mental sont incompatibles, tandis que les occupations mécaniques sans effort ouvrent la porte aux divagations de l'esprit, qui ne sait où se dépenser.

g) Toute altération du cerveau entraîne une altération de l'activité consciente, sauf les cas assez rares où la fonction d'un hémisphère est suppléée par l'autre, comme il en est des yeux, des poumons, etc. Ceci suppose que l'activité totale ou partielle d'un des hémisphères est paralysée et non pas altérée, dans ce dernier cas l'altération d'esprit serait inévitable. Ainsi s'explique le retour à la raison par le progrès même de la maladie, quand la partie malade cesse de fonctionner. L'altération de l'intelligence marche parallèlement à celle du cerveau jusqu'à la suppression totale de la conscience, il n'y a donc aucune activité consciente en dehors de la fonction cérébrale. L'hypothèse d'une

conscience impuissante à se manifester n'est que la défense héroïque d'un système préconçu. Elle implique cette bizarre conséquence que l'organisme si compliqué du cerveau, qui a l'air d'être indispensable à la pensée, serait en fait une pure superfluité. Comment se fait-il d'ailleurs qu'il ne reste aucun souvenir de cette pensée extra-cérébrale ? Chacun de nous posséderait-t-il une double conscience ? Non. Et les faits allégués en faveur de cette idée étrange, la conscience du somnambule, la raison qui se rétablit et même s'exalte au moment de la mort, l'indifférence à la douleur jointe à la plus haute activité mentale dans certains cas, tout cela correspond à l'état du cerveau chez les sujets observés, aucun de ces faits ne va dans le sens d'une conscience extra-corporelle.

XII. La conscience n'est pas un état, c'est l'effet d'une production incessante ; celle-ci ne saurait être observée directement, cela va sans dire. Pour la constater, précisons *la notion de la conscience.* Et d'abord il faut distinguer la conscience de la *conscience de soi.* La conscience ne porte que sur un objet, elle devient conscience de soi quand le sujet lui-même en est pris pour objet. Si la conscience n'implique pas la conscience de soi, à plus forte raison la simple conscience n'implique-t-elle pas en soi la notion de personnalité. La conscience est la représentation d'un objet quelconque.

Est-elle identique à la forme de la sensibilité ? — Non, car l'inconscient doit avoir pensé cette forme, puisqu'il l'a créée. La conscience pourrait avoir d'autres formes, qui constitueraient autant d'autres mondes. La conscience consiste-t-elle dans la mémoire, dans la comparaison ? — Non, car l'une et l'autre ont la conscience pour condition préalable.

Revenons à la conclusion du chapitre précédent.

Acceptons le résultat de l'induction, affirmons que le cerveau est la condition *sine qua non* de la conscience : le cerveau, c'est-à-dire des mouvements moléculaires, ou simplement le mouvement dans l'espace. Quelque monde qu'on imagine, il s'y trouvera quelque chose qui réponde à la matière, et une activité analogue au mouvement ; à ce prix il pourra s'y trouver une conscience. L'esprit inconscient, au contraire, ne saurait être qu'immatériel. Voici donc l'alternative qui se présente : ou nous verrons dans la conscience un pur effet de la matière, sans rapport avec le principe spirituel inconscient ; ou bien nous ferons de la conscience un produit de l'esprit inconscient agissant dans la matière. La première supposition n'est pas seulement incroyable, elle est incompatible avec l'intervention de l'Inconscient dans toutes les opérations de l'intelligence. Nous nous en tenons donc à la seconde ; mais la conscience n'est pas encore expliquée par là. Nous n'en possédons jusqu'ici que les éléments. Le mouvement matériel détermine le contenu de la représentation, il ne donne pas la conscience. Celle-ci n'est pas non plus attachée à la forme sensible, qui peut être représentée d'une manière inconsciente, ainsi qu'on l'a déjà vu. N'étant inséparable ni de la matière de la représentation ni de sa forme, il reste que la conscience soit étrangère à la faculté représentative considérée dans son essence. Ce résultat est inattendu ; il choquera même au premier aspect, parce que nous ne sommes pas habitués à séparer ces deux faits : penser et avoir conscience. Mais il se justifiera de mieux en mieux.

Si la conscience est en effet pour nos représentations un attribut accidentel, et si ce caractère ne lui vient pas de la matière, il n'y a plus qu'une voie possible, c'est d'en assigner l'origine à la volonté. Dans l'Inconscient, la pensée et la volonté sont inséparables. La

conscience, avons-nous déjà dit, offre un moyen d'émanciper la pensée de la volonté. A vrai dire, la conscience n'est que cette émancipation même, où réside, nous le montrerons bientôt (XII et XIII) le salut et le but universels. Dans l'Inconscient, la pensée et la volonté sont identiques : il ne pense rien sans le vouloir ; il pense une chose parce qu'il la veut. Mais par l'effet de la matière (dont nous expliquerons la nature et l'origine) il se forme une représentation que l'esprit (l'inconscient) n'a pas voulue, il s'en étonne, il la repousse sans parvenir à la supprimer, et cette surprise, cette négation, cette souffrance sont précisément ce que nous appelons la conscience. Jacques Bœhme et Schelling ont déjà présenté des vues analogues.

La représentation consciente n'est pas simplement l'effet immédiat du mouvement de la matière ; elle vient de la réaction de l'inconscient sur celle-ci, l'inconscient agit donc, mais il est forcé. Les qualités sensibles résultent de cette réaction, et ces qualités sont les éléments dont se compose tout le monde des notions conscientes. Les éléments nous en sont imposés, les combinaisons y sont quelquefois l'effet de la volonté libre. Elles se forment de souvenirs, c'est-à-dire que la volonté reproduit des vibrations cérébrales antérieures. Avant que la représentation consciente se produise ainsi, il faut donc qu'elle ait formé le contenu de la volonté inconsciente, puis que celle-ci se soit représenté le point du cerveau sur lequel elle devait agir. Ce point vibre donc, et la réaction de l'esprit inconscient s'accomplit suivant une loi nécessaire. Ainsi se produit la notion consciente, qui peut ensuite devenir l'objet d'une volonté consciente elle même. Si nous avons exclusivement parlé jusqu'ici de la conscience *des représentations,* c'était pour simplifier et non dans l'opinion que la représentation soit l'unique objet

de la conscience. Mais si notre genèse de la conscience est vraie, cette explication doit valoir pour tout objet quelconque. Il y a plus, elle doit nous enseigner quels objets peuvent arriver à la conscience et lesquels ne le peuvent pas. Outre la représentation, nous avons conscience du plaisir, de la douleur et de la volition. Mais la douleur n'est autre chose que l'état d'une volonté qui n'est pas satisfaite. Cet état est nécessairement imposé du dehors, et rentre par conséquent dans les conditions de la conscience. La déduction en est claire. Aussi bien rien n'apparaît-il à la conscience plus énergiquement que la douleur, indépendamment de toutes les déterminations qui peuvent l'accompagner. Quant au plaisir, si notre analyse est exacte, il ne saurait être immédiatement perçu. puisque le plaisir n'est que la volonté satisfaite ; or la volonté se satisfait elle-même, elle ne rencontre pas dans le plaisir l'opposition qui nous a semblé nécessaire à la conscience. Mais il doit en être autrement quand la conscience est née et que l'expérience acquise permet des comparaisons. Alors l'esprit perçoit la différence entre la peine et son contraire, il observe que la satisfaction de la volonté, l'absence de peine, dépend de circonstances extérieures, et il prend ainsi connaissance du plaisir.

Suivant nos principes, la peine est donc connue avant le plaisir ; l'observation de l'enfance confirme pleinement cette conclusion, qui nous fait comprendre pourquoi les jouissances s'affadissent tellement par l'habitude, tandis que les plus légères paraissent grandes à ceux que la vie n'a point gâtés.

Nous avons appelé le vouloir conscient ou inconscient suivant son objet ; mais si notre déduction de la conscience est fondée, il en résulte évidemment que le vouloir en lui-même ne saurait lui apparaître en aucun cas. Nos désirs, en effet, peuvent se contredire,

mais la volonté, qui en est la résultante, ne s'oppose jamais à la volonté. L'expérience confirme encore cette conclusion. L'apparence contraire n'est qu'une illusion psychologique comme il y en a tant : l'esprit est possédé par la représentation d'un acte possible, il l'effectue sachant bien qu'il n'y est contraint par rien d'extérieur ; de là il conclut qu'il est cause de cette action, et c'est cette conclusion que nous appelons la conscience de vouloir. C'est une perception immédiate dans le sens où nous percevons immédiatement l'objet matériel, dans le sens où je sens non pas dans mon cerveau, ni dans mes nerfs, ni dans mes doigts, mais au bout de ma plume la résistance de mon papier.

Ayant appris ainsi à connaître la volonté comme cause, on ne tarde pas à la connaître comme effet. On constate que les représentations agréables provoquent une action destinée à les conserver, et l'inverse. On acquiert ainsi la loi des motifs, qui ne souffre aucune exception réelle : on apprend que le plaisir excite un désir. Puis les sensations sont d'inégale intensité, les mouvements pour en acquérir, pour en conserver l'objet ou pour le repousser et pour le détruire diffèrent également en force et en durée, ce qui conduit à reconnaître des degrés dans la force de la volonté. Ce qui rend vraiment incurable l'illusion d'une conscience directe de la volonté, ce sont les sentiments qui l'accompagnent, et qui sont bien réellement perçus. Ainsi le sentiment de douleur tempéré d'espérance dont la conscience est remplie dans l'intervalle à peu près inévitable entre la formation de notre dessein et son exécution Certains sentiments sont inséparables de certaines volitions et nous permettent de les reconnaître, tout en ouvrant le champ à certaines erreurs, en particulier les sentiments instinctifs, dont l'objet réel ne nous est point toujours connu. Ainsi l'amoureux, dont

la tristesse et la félicité tiennent également à l'attente d'une chose impossible.

Ces sentiments qui accompagnent les désirs forment des espèces parfaitement distinctes et se lient à des sensations et à des modifications corporelles bien déterminées. Ainsi dans la peur, la fureur, la jalousie, l'effort intellectuel. Nous percevons donc notre volonté avant, pendant et après la volition, dans le motif qui la sollicite, dans les sentiments qui l'accompagnent, dans l'acte qui en résulte; mais la volonté elle-même, nous ne la percevons pas, et quand vous diriez : « Je sais bien pourtant que je veux vous contredire dans cette minute, » vous ne percevriez pas votre volonté, mais seulement son objet et les sentiments qui l'accompagnent.

Une dernière preuve, irrécusable : celui qui saurait toujours ce qu'il veut serait le sage, et le sage n'existe pas. Nous savons ce que nous voulons dans la mesure où nous sommes raisonnables, où nous connaissons notre propre caractère, où nous connaissons la loi des motifs, etc. L'expérience nous enseigne que bien souvent nous avons cru vouloir une chose tandis que nous en voulions réellement une autre. Tout cela est incompatible avec une conscience directe de la volonté. Sur la question de savoir si nous avons mal ou pas, il n'y a pas d'hésitation, pas d'erreur possible.

C'est parce que la volonté se dérobe à la conscience que la philosophie en méconnaît si souvent l'essence et s'efforce de la résoudre en représentation; ainsi Herbart, Spinosa, en quelque mesure Hegel. Cette erreur est inévitable dans un point de vue qui ne connaît que l'activité consciente. Inversement les dilettanti comme Schopenhauer prétendent avoir directement conscience de la volonté comme formant leur essence. Ils ne perçoivent autre chose que ce que nous avons dit.

mais la volonté, qui en est la rés
jamais à la volonté. L'expérience con
conclusion. L'apparence contraire n'
psychologique comme il y en a tant
sédé par la représentation d'un acte
tue sachant bien qu'il n'y est contra
rieur; de là il conclut qu'il est cau
et c'est cette conclusion que nous
science de vouloir. C'est une perc
dans le sens où nous percevons imm
matériel, dans le sens où je sens n
cerveau, ni dans mes nerfs, ni dans
au bout de ma plume la résistance d

Ayant appris ainsi à connaître l
cause, on ne tarde pas à la connaître
constate que les représentations agr
une action destinée à les conserver
acquiert ainsi la loi des motifs, qui
exception réelle : on apprend que le
désir. Puis les sensations sont d'in
mouvements pour en acquérir, pour
jet ou pour le repousser et pour le
également en force et en durée, ce
connaître des degrés dans la force
qui rend vraiment incurable l'illusion
directe de la volonté, ce sont les se
compagnent, et qui sont bien réelle
le sentiment de douleur tempéré d'
conscience est remplie dans l'interva
vitable entre la formation de notre d
cution Certains sentiments sont ins
taines volitions et nous permettent d
tout en ouvrant le champ à certaines
ticulier les sentiments instinctifs, do
nous est point toujours connu. Ainsi

science de soi, nous avons déjà vu
particulier de la conscience. Peut-il
sans aucune conscience de soi quel-
difficile de l'établir. Mais incontestable
ce la plus claire peut être accompa-
num de conscience de soi. Tel est le cas
n, dans l'effort intellectuel, dans la
que. La pensée ne produit rien qui
ait pas s'oublier soi-même et se con-
jet — excepté pourtant dans la vie
nous délibérons sur nos propres
natures toutes pratiques qui ne
lles-mêmes sont impropres à l'art
. Tout ceci montre que la conscience
i sont deux choses bien différen-
nfonde très souvent. La conscience
egrés, parce qu'elle possède un
moi, lequel n'est pas lui-même
nscience de soi est au minimum
me notre activité présente, elle
s'étend dans le passé et dans
re et formelle reste la même,
. et par conséquent elle ne
ais aussi longtemps qu'on
tingue mal la conscience
il est naturel d'attribuer

n'accusera plus de pa-
science de l'homme et
es en tant que con-
leur contenu, lequel
rganisations. Il est
dont les yeux im-
ne saurait distin-
sons les sensations

Notre principe va subir une dernière épreuve. Il n'y a pas de plus ni de moins dans la négation. Si la conscience est une négation, il peut bien y avoir du plus ou du moins dans l'objet perçu ; il peut y avoir encore du plus ou du moins dans la volonté qui produit la conscience en en repoussant l'objet, mais il ne saurait y avoir de plus et de moins dans la conscience. Un objet est perçu ou il ne l'est pas. C'est ce qu'il faut établir par l'expérience, et l'entreprise offre bien quelque difficulté. Mais d'abord ne confondons pas la conscience avec la conscience de soi, pas davantage avec l'attention, ce courant d'innervation tantôt volontaire, tantôt réflexe. Autre chose est l'attention, autre la conscience, puisque l'attention étant un fait matériel, comme il est aisé de s'en rendre compte, une tension nerveuse et musculaire tombe elle-même sous le regard de la conscience. L'attention augmente la sensibilité des organes et par là rend possible la perception d'impressions trop faibles sans cela pour déterminer une réaction. Il est probable même que l'attention augmente l'intensité de toutes les sensations sur lesquelles elle s'applique, quoique cela ne puisse pas être démontré. Pour les représentations de mémoire, l'attention leur donne plus d'étendue et de précision, en portant les vibrations cérébrales jusqu'à la périphérie. Enfin, circonstance plus importante encore, l'attention portée sur un point modifie le contenu de la conscience en se retirant des autres impressions, le plus souvent très multiples, entre lesquelles elle se dispersait auparavant. Il y a donc des degrés dans l'attention, puisque l'attention consiste en vibrations nerveuses ; et ces degrés de l'attention modifient essentiellement le contenu de la conscience. Cette analyse explique très bien comment on croit trouver des degrés dans la conscience elle-même, quoique en réalité il n'y en ait point.

Quant à la conscience de soi, nous avons déjà vu qu'elle est un cas particulier de la conscience. Peut-il y avoir conscience sans aucune conscience de soi quelconque ? Il est difficile de l'établir. Mais incontestable ment la conscience la plus claire peut être accompagnée d'un minimum de conscience de soi. Tel est le cas dans l'admiration, dans l'effort intellectuel, dans la production poétique. La pensée ne produit rien qui vaille si l'on ne sait pas s'oublier soi-même et se concentrer dans l'objet — excepté pourtant dans la vie pratique, lorsque nous délibérons sur nos propres intérêts. Mais ces natures toutes pratiques qui ne s'oublient jamais elles-mêmes sont impropres à l'art comme à la science. Tout ceci montre que la conscience et la conscience de soi sont deux choses bien différentes, quoique on les confonde très souvent. La conscience de soi-même a des degrés, parce qu'elle possède un contenu déterminé, le *moi*, lequel n'est pas lui-même une pure forme. La conscience de soi est au minimum lorsqu'elle n'embrasse que notre activité présente, elle grandit à mesure qu'elle s'étend dans le passé et dans l'avenir. La conscience pure et formelle reste la même, quel que soit son contenu, et par conséquent elle ne comporte pas de degrés, mais aussi longtemps qu'on ne distingue pas ou qu'on distingue mal la conscience *de soi* de la conscience *en soi*, il est naturel d'attribuer des degrés à cette dernière.

Ces malentendus écartés, on n'accusera plus de paradoxe notre assertion que la conscience de l'homme et celle de l'animal infime sont égales en tant que conscience. Ce qui les distingue, c'est leur contenu, lequel varie suivant la différence des organisations. Il est clair, par exemple, que l'escargot, dont les yeux imparfaits remplacent nos cinq sens, ne saurait distinguer aussi nettement que nous le faisons les sensations

de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, et que chez lui chacune de ces catégories est moins riche en nuances précises que chez nous. En outre son attention est certainement moins énergique, attendu que l'organe en est moins développé. Nous en dirons autant de la mémoire, point de départ des comparaisons, de l'abstraction, etc. Ces différences sont essentielles, mais elles tiennent toutes au contenu, au détail, à la distinction, à l'intensité, au nombre des représentations.

Avant de quitter ce sujet, demandons à la méthode expérimentale ce qu'elle nous apprend sur l'unité de la conscience. L'unité de la conscience repose sur la mémoire : elle existe entre le moment actuel et le moment écoulé lorsque nous nous rappelons ce dernier ; elle subsiste virtuellement lorsque nous pouvons nous le rappeler. Mais qu'est-ce que se rappeler ? qu'est-ce qui imprime à une représentation le caractère du souvenir ? — Une représentation accessoire, beaucoup plus faible que la principale et que nous jugeons pourtant être cause de la principale.

L'unité de la conscience entre deux moments de la durée réside ainsi dans l'acte de comparer deux représentations présentes, dont l'une figure le présent, tandis que l'autre vaut comme passé. Quand cette comparaison n'est pas possible, il n'y a pas d'unité de conscience.

Ce que nous disons des différences dans le temps s'applique aussi à l'espace. Les représentations qui se produisent d'un côté du cerveau sont distantes de quelques pouces de celles qui se font de l'autre, cependant elles appartiennent à la même conscience, parce que nous pouvons toujours les comparer. Il n'en est pas de même des représentations qui se produisent dans la moëlle et dans les ganglions : généralement le cerveau n'en a pas conscience, sauf par cette commu-

nication d'ébranlement qui produit ce qu'on appelle le sens général (*gemeingefühl*). Cela s'explique aisément par l'anatomie. L'unité de la conscience dépend de la transmission des vibrations et s'y proportionne. Des représentations formées en deux points différents ne sauraient être comparées que si les vibrations d'un des centres se transmettent à l'autre sans altération. Dans ce cas les deux consciences n'en forment plus qu'une. Les jumeaux siamois n'aimaient pas à jouer l'un contre l'autre, pas plus que nous ne nous soucions de jouer de la main droite contre la main gauche. S'il était possible d'établir entre deux cerveaux une communication aussi parfaite que celle qui existe entre les deux hémisphères d'un même cerveau, les deux personnes n'en feraient plus qu'une, car l'une ne discernerait pas ses pensées de celles de l'autre.

IV. L'identité de *conscience* chez tous les animaux conduit à la question *des plantes*. La plante est-elle animée, ainsi qu'on l'a toujours cru hors du judaïsme et du christianisme ? Les faits recueillis par Fechner, Authenrieth, Schopenhauer, etc, conduisent à l'affirmative. On les résume en les éclairant par la distinction entre l'âme inconsciente et la conscience.

Et d'abord, chez les plantes comme chez les animaux, l'esprit inconscient se manifeste : *a) par l'activité plastique organique*, au sujet de laquelle il faut remarquer que le principe de décentralisation prévaut dans la plante. Le nombre des rameaux et des feuilles est indifférent, mais la disposition des organes y est absolument déterminée, quoique ce type morphologique invariable n'ait aucune importance appréciable pour les fonctions. Les dispositions les plus ingénieuses abondent dans les plantes et suppléent à l'insuffisance de l'instinct chez des êtres aussi limités quant au mouvement volontaire : dispositions pour l'alimentation

(pièges tendus aux insectes, etc.), pour la reproduction et pour le transport des semences aux lieux convenables dans les circonstances les plus variées, etc. ; — *b) par la puissance médicatrice*, qui cependant a moins d'occasions de s'exercer que dans les animaux, les organes similaires étant en nombre illimité ; — *c) par les mouvements* dits *réflexes*, où nous comprenons à juste titre tous ceux qui ne sont pas susceptibles d'être expliqués par la physique et par la chimie ; — *d) par l'instinct*, inséparable de la production organique et du mouvement réflexe, instinct limité, comme on le comprend, mais pourtant imméconnaissable dams les mouvements pour chercher la lumière, variant dans le même sujet suivant les circonstances, dans les actes de fécondation, dans les évolutions des plantes grimpantes, etc. ; — enfin *e) par le sens de beauté* (dont l'auteur affirme l'existence sans faire d'effort pour la démontrer).

La plante a donc une pensée et une volonté inconscientes. Et la conscience ? Cela est plus difficile à établir. Les deux règnes organiques ont un point de départ commun ; ils ne sont pas superposés, mais coordonnés, la supériorité de l'animal quant à la conscience est compensée par son infériorité plastique. La plante en effet organise la matière, tandis que l'animal la désorganise : tel est le trait le plus général de leur opposition, qui n'a d'ailleurs rien d'absolu ni d'abstrait. Ces deux fonctions s'unissent en chacun des deux systèmes, mais en proportions inégales. Aussi ces deux règnes ont-ils beaucoup plus de traits communs qu'il ne semble au premier examen, même dans les formes extérieures et dans la composition chimique. Il y a des genres dont les espèces se distribuent entre les deux règnes, d'autres semblent passer de l'un à l'autre dans leurs métamorphoses : les spores de plusieurs ordres

inférieurs de plantes sont en tout semblables à des infusoires. Des traits proposés pour distinguer l'animal du végétal : locomotion partielle ou totale, mouvement spontané, bouche, estomac, aucun ne satisfait à la tâche.

Ces considérations ne s'écartent pas de notre objet : en effet, si nous trouvons encore la sensation et la connaissance dans les organismes qui n'ont que les traits communs aux deux règnes, nous apprendrons d'eux à quelles conditions matérielles sont attachées la sensation et la conscience. Et si nous en trouvons les conditions aussi bien remplies par les plantes plus développées que par les organismes rudimentaires, nous n'aurons plus de prétexte pour refuser ces attributs aux premières.

Ces suppositions sont conformes à la réalité. Partout où nous observons des réactions qui attestent une force sensible aux agents extérieurs, nous savons qu'il y a conscience, et nous avons constaté de telles réactions dans les plantes. Les nerfs sont assurément la meilleure forme connue que la matière puisse prendre pour donner naissance à la sensation, mais les nerfs ne sont pourtant point indispensables à la production et à la transmission des sensations, comme le démontrent suffisamment la physiologie et la pathologie humaines. Les polypes n'ont pas de nerfs et cependant ils chassent leur proie et se battent pour elle, ils cherchent la lumière; ils possèdent évidemment une conscience assez riche, assez précise encore pour comporter nombre de degrés inférieurs. Comment serait-il donc possible de refuser toute conscience aux algues, aux infusoires, qui les précèdent immédiatement? Ce qui rend les nerfs si propres à sentir, c'est leur consistance semi-liquide, la disposition de leurs molécules et leur composition chimique très élevée Mais nous trouvons une

consistance, une disposition, une composition chimique analogues dans la masse des organismes inférieurs, et nous les trouvons encore dans les parties proprement vivantes des végétaux plus complets. Leur genre de vie les rend indifférents à ce qui se passe en dehors ; ce n'est qu'accidentellement que nous pouvons saisir chez eux les manifestations de la vie consciente ; néanmoins, nous en voyons assez pour affirmer qu'ils sentent la lumière lorsqu'ils la cherchent, nous affirmons qu'ils sentent la digestion, qu'ils sentent dans leurs amours, dans la floraison, où l'activité chimique se rapproche en eux de la chimie animale. La conscience de la plante est inférieure à celle d'un animal, même assez pauvre, puisque la plante n'a pas de sens ; mais elle possède une conscience.

Quelle est l'unité de cette conscience ? Peu de chose assurément. L'unité de conscience dépend des comparaisons, et celles-ci des transmissions, qui sont fort lentes dans le végétal le mieux doué Cette unité de conscience ne se trouve ni dans l'arbre, ni dans la fleur, à peine dans une étamine. Mais la plante n'en a pas besoin, elle n'a besoin ni de comparer, ni de réfléchir. Les sensations isolées lui suffisent.

V. Tout en reconnaissant dans la matière organisée la condition *sine quâ non* de la conscience, nous avons cherché jusqu'ici à démontrer qu'un principe spirituel inconscient domine la matière ; pour faire un pas de plus, il nous faut rechercher, à la lumière des sciences naturelles, *en quoi consiste la matière*. Celles-ci n'ont guère approfondi une question qui proprement n'est pas de leur ressort ; mais elles nous fournissent les moyens de l'étudier.

Les molécules des corps que nous appelons simples, quoique plusieurs d'entre eux soient fortement soupçonnés de ne l'être point, diffèrent les unes des autres

par leur forme, on le conclut du moins de la manière dont se disposent leurs assemblages et dont s'exerce leur action réciproque. La chimie moderne ne voit plus dans les molécules des différents corps que des assemblages d'atomes identiques. Ceux-ci devant agir également dans toutes les directions ne peuvent être conçus que comme sphériques, si toutefois ils sont réellement matériels. Tels seraient les atomes corporels On admet en outre des atomes d'éther, interposés entre les molécules corporelles et remplissant les espaces célestes. Les atomes corporels s'attirent, les atomes d'éther se repoussent. Les atomes corporels convergeraient tous vers un seul point sans la résistance de l'éther, qui s'interpose même entre les molécules élémentaires des corps composés, car autrement leur association ne saurait être rompue.

Les atomes corporels et les atomes éthérés se repoussent réciproquement, d'où suit que l'éther est moins pressé dans l'intérieur des corps que dans l'espace libre. La théorie atomique rend très bien compte des phénomènes et permet d'expliquer par un même principe les différentes forces qu'on avait jusqu'ici distinguées : gravitation, élasticité, chaleur, galvanisme, affinité, etc. La force d'*inertie*, qui avait paru présenter quelque difficulté, ne tient qu'à la relativité du mouvement, et s'explique aussi bien que les autres par l'opposition du corps et de l'éther, par l'attraction et la répulsion. Mais à les bien examiner, nous verrions ces principes admis aujourd'hui se simplifier à leur tour comme d'eux-mêmes.

On admet que les atomes d'éther se repoussent entre eux et repoussent les atomes corporels. Ils se comportent donc de même façon envers tous les atomes quelconques, une seule et même force suffit pour rendre compte de tous leurs effets. Les atomes corporels, au

contraire, s'attirent et repoussent les atomes éthérés. On les doue à cet effet de deux forces absolument opposées, mais cette hypothèse peu vraisemblable est en réalité superflue ; pour qu'ils paraissent repousser l'éther, il suffit qu'ils en soient repoussés, leur force répulsive peut être nulle ou même être exprimée par une quantité négative, pourvu que cette quantité soit moindre que la répulsion positive exercée par l'éther.

Il suffit donc en définitive d'admettre la répulsion comme essentielle à l'atome éthéré, l'attraction comme essentielle à l'atome corporel.

D'ailleurs, au delà d'une certaine distance, les atomes d'éther et les atomes corporels ne se repoussent plus. En effet si, passé une certaine limite, l'attraction de la masse corporelle ne prévalait pas par la répulsion totale de l'éther, celui-ci s'étendrait à l'infini, tandis que l'astronomie et la philosophie nous obligent également à prononcer que l'univers matériel est borné dans son étendue. Il y a donc une distance finie où la répulsion de l'éther pour le corps et l'attraction exercée par le corps sur l'éther se balancent. A de moindres distances, la répulsion de l'éther l'emporte, mais elle décroît avec la distance beaucoup plus rapidement que l'attraction de l'atome corporel. Ceci confirme encore la supposition la plus simple, suivant laquelle le corps est purement attractif, l'éther purement répulsif.

Le nombre des atomes des deux sortes est un nombre fini, puisque l'existence actuelle d'un nombre infini est contradictoire. Il n'y a pas de raison pour supposer que ces deux nombres ne sont pas égaux. On aurait donc pour chaque atome corporel un atome éthéré, et les deux espèces se distingueraient essentiellement par la direction opposée de leurs forces. En les fondant l'une avec l'autre, on supprimerait la force dans l'univers. En d'autres termes, la force dans l'uni-

vers, l'univers matériel naît d'une opposition, d'une polarité.

On ne peut plus mesurer la masse des corps par leur poids du moment qu'on admet l'existence de l'éther, qui, n'ayant pas d'attraction, ne saurait avoir aucun poids. On ne peut mesurer la masse qu'à la force d'inertie, qui est commune au corps et à l'éther, mais par là nous n'apprenons pas en quoi consiste la masse. On la définit : le produit du volume et de la densité, mais qu'est-ce donc que la densité, sinon la distance des atomes ? La masse d'un corps serait donc simplement le nombre des atomes qui le constituent, et par conséquent on ne saurait attribuer une masse aux atomes isolés, ni les comparer entre eux sous le point de vue de leur masse : l'atome est l'unité de masse.

Ceci nous amène à notre question : qu'est-ce que la matière ? La matière, avant toute analyse, c'est l'objet de nos perceptions. C'est très particulièrement ce qui nous heurte. Mais la science nous enseigne que les perceptions de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût sont l'effet de vibrations, et se ramènent à des mouvements. Elle nous enseigne que la résistance des corps résulte de l'insurmontable répulsion qu'exercent les atomes éthérés à de très petites distances, mais qu'il ne saurait être question de toucher directement l'atome lui-même. Ainsi l'atome ne nous est connu que par ses forces et non point par sa matière, — à moins que sous ce nom de matière on n'entende un système de forces atomiques, et tel est effectivement l'unique sens que ce mot comporte dans la science : c'est une formule, un signe abréviatif pour désigner un système de forces. En effet, comme l'hypothèse ne doit jamais aller au delà du besoin, et que tout ce que nous appelons communément les effets de la matière se trouve résulter des forces, il est évident que l'idée d'une ma-

tière distincte de la force ne se justifie d'aucune façon. Toutefois elle s'est produite de si bonne heure et nous est devenue si familière qu'il est extrêmement difficile de la déraciner, et pourtant ce n'est qu'un préjugé des sens, comme celui qui nous fait juger la lune plus grande à l'horizon que lorsqu'elle est élevée, quoiqu'elle mesure en réalité le même nombre de degrés. Les savants ne s'occupent jamais de la matière sans la résoudre en forces, et pourtant il en est bien peu qui soient disposés à tirer avec nous la conclusion de leur procédé. Ils oublient que la matière ne se perçoit point directement, qu'elle est une simple hypothèse soumise à l'obligation de se justifier, et que cette justification n'a jamais été présentée, bien au contraire, puisque partout où l'on croit saisir la matière, on trouve la force à sa place. Lorsqu'on les serre, ils désertent la méthode qu'ils préconisent exclusivement, et se réfugient dans l'*a priori*.

« Nous ne saurions, disent-ils, penser la force sans matière, la force a nécessairement un substrat, elle agit nécessairement sur un objet : ce substrat des objets, c'est la matière. »

Examinons ! Et d'abord l'esprit peut tout penser, il peut unir toutes les notions qu'il possède, sauf les contradictoires. La force est une notion distincte, l'existence indépendante également. Chacun peut unir ces deux notions, à moins qu'elles ne répugnent. Mais l'inverse n'est pas aussi vraie : on ne peut pas penser la force unie à la matière, parce qu'on ne saurait penser la matière sans la force ; le mot n'a pas de sens. Quel sens y rattacherions-nous? *cause de la résistance que nous éprouvons ?*

Cette définition ne vaut plus depuis que nous savons que cette résistance tient à la force répulsive des atomes. — La *masse* se résout également en forces ato-

miques. — L'*impénétrabilité* n'est encore que la force répulsive des atomes, laquelle est supérieure à toute autre à de très faibles distances; elle n'appartient pas aux atomes corporels. — La matière est le *substrat* de la force, mais qu'est-ce qu'un substrat? Si l'on entend par là ce qui est au fond, ce mot est synonyme de principe, c'est donc une forme de la causalité, et ce n'est pas du tout ce que l'on cherche. Hors de là, il ne reste qu'une image assez grossière. D'ailleurs, encore un coup, il ne suffirait point à l'hypothèse que ce substrat de la force pût être pensé, il faudrait que la force sans substrat ne pût pas être pensée, ce qui n'est pas vrai.

Enfin la force réclame un objet. — Ceci est accordé; mais pourquoi l'objet auquel s'applique une force ne serait-il pas une autre force, comme, dans le domaine de la conscience, nous voyons, par exemple, la représentation du motif solliciter la volonté. Les rapports des forces atomiques obéissent à la loi d'une parfaite réciprocité, cela seul devrait détourner de leur chercher un autre objet qu'elles-mêmes. Cet objet, purement passif suivant l'hypothèse, n'est qu'une source de difficultés et de contradictions. Soient les atomes A et B composés chacun de force et de matière; ces forces n'agissent point l'une sur l'autre, mais la force A agit sur la matière B, et réciproquement. Ainsi les matières se rapprochent par l'effet des forces. Mais puisque les forces, elles, ne s'attirent pas, elles doivent rester en place et se séparer de leurs matières respectives. Pour éviter cette conséquence, il faudrait avouer que la matière A oblige sa force A à se déplacer. La matière agirait donc, et par conséquent elle se résoudrait en force. Ceci n'est pas la seule obscurité que présente cette notion de la force indissolublement liée à la matière. Réside-t-elle au centre de l'atome, cette

force, ou bien occupe-t-elle l'atome entier? Si elle est au centre, ce n'est plus à la matière qu'elle est liée, mais à un point mathématique et par conséquent immatériel. Si la force est répandue dans tout l'atome, au contraire, elle se divise à l'infini comme l'atome lui-même et ne saurait agir uniformément dans tous les sens. Ces considérations ont obligé les Cauchy, les Ampère, etc. de confesser que l'atome est inétendu. Mais si la conception de la matière étendue se résout en éléments inétendus, elle est perdue.

Essayons donc de nous en passer. Nous désignons sous le nom d'atome ou de force atomique une cause de mouvement rayonnant en tous sens autour d'un point mathématique. Nous admettons que ce point, siège de la force, est susceptible de changer sa position relativement à d'autres points Jusqu'ici nous sommes d'accord avec les naturalistes. Nous admettons de plus que les atomes agissent les uns sur les autres, dans ce sens que l'attraction ou la répulsion réciproque de A et de B produisent le rapprochement ou l'éloignement des deux sièges de force. Ceci nous paraît suffire à tout; nous ne mettons en œuvre que des notions déjà consacrées; nous éliminons seulement quelques hypothèses superflues et mal motivées, qui se sont formées autour d'un concept inintelligible.

Le dynamisme atomistique dont nous venons de tracer l'esquisse nous semble unir les avantages des deux points de vue qu'il concilie, tout en évitant leurs défauts. Leibnitz et Schelling en ont déjà exprimé le principe; ils n'ont pas pu l'employer avec succès dans l'explication des faits particuliers, le premier parce que la physique de son temps n'était pas assez avancée, le second parce qu'il n'a pas pratiqué la méthode expérimentale. Ainsi le dynamisme est resté sans forme, impropre à servir de base aux calculs. L'atomisme

matérialiste a prévalu, faute de mieux, sans s'être jamais blanchi du reproche de contradiction formelle qui s'attache à la notion d'atomes étendus.

Il y a donc suivant nous des forces attractives et répulsives en nombre égal. Les actions de chacune de ces forces suivent des lignes qui se coupent en un point, siège de la force. Ce siège est mobile. Toute force quelconque agit sur toute autre conformément à sa nature propre. La force attractive prend le nom d'atome corporel, la répulsive s'appelle atome d'éther. Aux moindres distances la répulsion prévaut, puis les deux forces se balancent, enfin l'attraction l'emporte. Plusieurs atomes corporels, rapprochés malgré l'interposition d'atomes éthérés, forment les molécules élémentaires; plusieurs molécules élémentaires de formes différentes groupées de même façon, la molécule composée; plusieurs molécules composées forment un corps. La matière est donc un système de forces atomiques en équilibre. Les combinaisons et les actions de ces forces produisent tous les genres de phénomènes désignés sous le nom de forces de la matière. Dans l'empire inorganique, nous ne trouvons absolument que ces forces. La notion de force étant ainsi circonscrite, il nous reste à voir ce qu'elle comprend.

L'atome corporel s'efforce d'attirer à lui tous les autres atomes. Cet effort aboutit quand il peut; en tant qu'effort il est distinct de sa réalisation, et cependant il comprend en lui le rapprochement et sa règle, puisqu'il s'exerce d'une façon constante et régulière : l'attraction les comprend sans en être encore la réalité, qu'est-ce à dire sinon qu'elle les comprend d'une manière idéale à titre de représentation ? L'effort implique donc une représentation, par où nous entendons une représentation inconsciente. Et pris en lui-même, cet effort de l'atome vers la réalisation d'un objet re-

présenté ne peut être qu'un vouloir, vouloir inconscient, d'abord en lui-même, ainsi que l'est tout vouloir, puis dans son objet, comme on vient de le dire. Nous ne forçons pas la notion de la volonté pour y faire entrer la force atomique, cette notion s'est graduellement élargie d'elle-même. Il faut renoncer à donner un sens au mot force, ou quand on essaie de le définir, on y trouve exactement les mêmes éléments que dans la notion de volonté. (Voyez A, IV.) Mais le mot volonté est de beaucoup le plus intime et le plus clair des deux, parce qu'on a l'habitude d'appeler forces ce qui n'est en réalité que des effets.

La matière se résout donc en volonté et en représentation. La différence radicale entre l'esprit et la matière s'évanouit et fait place à une différence de degré dans la manifestation d'un seul et même principe, l'éternel inconscient. L'atome n'est pas dans l'espace. En effet, on peut distinguer deux espaces, l'espace idéal et l'espace réel, comme on peut distinguer la volonté et la représentation dans l'atome. Mais la représentation n'est pas dans l'espace idéal, qu'elle produit, la représentation n'est pas non plus dans l'espace réel ; ce qui est dans l'espace réel, c'est le cerveau et les vibrations du cerveau. La volonté fait passer l'idéal dans la réalité ; elle renferme donc l'espace idéal et produit l'espace réel. Ainsi l'atome est antérieur à l'espace, inétendu. — L'expérience même en témoigne. Quand je soulève un poids, ma volonté détermine les mouvements nécessaires à cet effet, mouvements donnés dans la représentation, mais dont les directions ne se coupent certainement pas toutes en un même point. Une volonté qui se représenterait des mouvements rayonnant autour d'un centre, les réaliserait ainsi, comme la volonté atomique : ceci revient à dire que le siège de la volonté atomique est idéal, imaginaire. C'est ce

point que la représentation suggère à la volonté comme point de départ de son action. Néanmoins ce point est déterminé relativement à tous les autres. Quand deux atomes s'attirent réciproquement, l'attraction augmente et la direction de leur activité se modifie relativement aux autres atomes environnants. Le réel ici consiste donc purement dans les manifestations de la force, lesquelles varient en intensité et en direction; le réel consiste dans le changement de cette intensité et de ces directions, tandis que les centres n'ont qu'une existence idéale. Les mouvements par lesquels la volonté se réalise sont dans l'espace et rayonnent d'un centre, mais il n'est pas nécessaire que la volonté habite ce centre, la volonté n'occupant aucun espace.

Les atomes ont-ils une conscience? Nous l'ignorons, et l'observation faite sur nous-mêmes que toute espèce d'excitation doit atteindre un certain *quantum* pour être perçue, rend cette supposition peu vraisemblable. En tout cas les assemblages d'atomes ne sauraient point avoir de conscience collective.

Les atomes sont-ils des substances ou les manifestations d'une seule et même substance? Pour répondre à cette question il faut examiner la notion de l'individualité.

VI. *Notion de l'individualité.* — L'individu est ce qui, d'après sa nature, ne doit pas être divisé. Il réunit les cinq espèces d'unité possibles : unité dans l'espace ou de figure, — unité dans le temps (action continue) — unité de cause (immanente), — unité de but, — action réciproque des parties qui le composent (lorsqu'on peut en distinguer de telles).

Aucune de ces formes d'unité n'est absolue. Ce qui est un dans un sens quelconque peut néanmoins faire partie d'une unité supérieure, et par conséquent l'in-

dividu peut être compris dans un individu, pourvu que chacun des deux satisfasse aux conditions posées. Le moniste Spinosa ne dit-il pas déjà que le corps humain se compose d'un grand nombre d'individus?

Pour simplifier, examinons d'abord les individus spirituels, à commencer par les individus conscients Depuis Locke on s'accorde à placer l'identité de la personne dans l'identité de la conscience, laquelle exige la comparaison des impressions. Eh bien, dans les centres nerveux inférieurs de l'homme et des animaux, il se produit des actes conscients ; il y a des communications qui rendent la comparaison de ces actes possible. Ces centres sont donc autant d'individus. Et qu'on n'objecte pas que la conscience de soi leur manque ; l'unité de conscience n'implique pas la conscience de soi : du moment où les représentations sont rapportées les unes aux autres, tout se passe comme s'il y avait un *moi*. C'est ce que nous constatons dans les plantes et dans les animaux inférieurs. Bien plus, il y a de fortes raisons pour attribuer une conscience indépendante à chaque cellule animale aussi bien que végétale, avec cette différence que dans l'animal l'importance de l'individualité cellulaire s'efface devant celle des individus conscients d'ordre supérieur, tandis que dans la plante la conscience individuelle des cellules est le principal, et qu'il ne se produit de centres supérieurs qu'exceptionnellement, dans quelques organes de la floraison, par exemple. Si les atomes étaient conscients, ils formeraient l'ordre infime.

En résumé, dans le domaine de la conscience nous trouvons des individus compris dans les individus. Il n'en est pas autrement dans l'ordre matériel. Virchow dit quelque part : « L'un considère, comme formant l'individu, la plante entière ; l'autre, le rameau ; un troisième, le bourgeon ; le dernier, la cellule, et cha-

cune de ces opinions s'appuie sur des raisons considérables. » C'est que tous les quatre ont raison. Le polypier est un individu aussi bien que le polype isolé. Pour former un individu, il ne manque à l'essaim, à la fourmilière qu'une seule unité, la continuité dans l'espace, qui ne fait pas défaut aux polypiers. Dans quelques espèces de ceux-ci, le mouvement, la digestion, la propagation sont répartis sur des groupes d'individus différents. Il n'en est pas autrement dans les animaux supérieurs. Quoique les individus y soient moins séparés et que les systèmes particuliers n'y ressemblent plus à des animaux complets, néanmoins nous devons considérer les organes de la circulation, de la respiration, de la digestion, de l'innervation comme autant d'individus : ils en ont tous les caractères, malgré leur entrelacement étroit et leur consécration presque absolue au service de la communauté, c'est-à-dire de l'individu supérieur. Chaque feuille, chaque poil est un individu. La différence entre les organes et les parasites est une différence graduelle : chaque organe, chaque cellule vit de sa propre vie ; du moment où cette vie particulière cesse d'être utile à l'ensemble, le parasitisme a commencé. (Virchow). L'individualité propre se manifeste encore plus clairement dans les spermatozoaires, qui exécutent des mouvements volontaires en apparence et qui peuvent vivre assez longtemps hors de l'organisme dont ils procèdent. Les corpuscules du pus se déplacent suivant un procédé identique au mode de locomotion de certains infusoires. Sans être des animaux, ces corpuscules sont des individus aussi bien que les infusoires. Enfin toutes les conditions de l'individualité se trouvent réunies dans la cellule. Si l'on se refuse à reconnaître des individus collectifs, dit Virchow, il ne faut plus parler d'individus, ou réserver l'emploi de ce nom pour les cellules. Celles-ci sont si

petites qu'on évalue à soixante mille millions le nombre de celles qui circulent dans le sang d'un homme fait.

Et pourtant il n'est pas bien sûr que la cellule soit la plus simple des organisations individuelles. La cellule a des organes, ces organes ont chacun leurs fonctions ; ils se composent de parties qui concourent à la fonction. Les parties de la cellule seraient ainsi les derniers individus organisés.

Enfin est-il indispensable à l'individu d'être organisé? Aussi longtemps qu'il se compose de parties, assurément, mais ce qui n'a plus de parties? Les unités de lieu, de cause et de but ne sauraient manquer à l'être simple; la réciprocité d'action des parties, l'organisation, n'étaient exigées du composé qu'en vue de l'unité, rien ne manque donc à l'être simple pour mériter le nom d'individu, ce qui, de sa nature, ne doit pas être divisé. L'être simple est l'individu par excellence. Nous n'en connaissons qu'une seule classe, savoir les forces atomiques. L'atome est la seule espèce d'individus que renferme le monde inorganique. Une montagne, un cristal même ne sont pas des individus, un astre est individuel sans doute, mais à sa manière ; il est organisé, sa forme se compose et se perfectionne par l'échange et la circulation de la matière.

Quant au rapport entre les individus extérieurs et les consciences individuelles, il est évident que la présence d'un individu corporel est nécessaire pour qu'il y ait une conscience, mais la réciproque n'est pas vraie. La conscience implique un genre et un degré de mouvement déterminés. C'est dans les cellules à contenu semi-liquide que nous trouvons les premières traces distinctes d'une conscience, et l'on ne peut pas admettre que dans la cellule l'unité de conscience réponde à l'individualité physique. Pareillement, il n'est pas né-

cessaire que tout individu supérieur formé par la juxtaposition de cellules possède une conscience individuelle, car celle-ci exige un certain degré de perfection dans la communication des cellules entre elles. En revanche, il est certain qu'une conscience d'ordre supérieur ne se produira pas dans l'absence d'une individualité physique composée. Suivant Leibnitz, les monades s'associent pour former tantôt des agrégats inorganiques, tantôt des organismes. Dans son système, l'organisme dépend de la présence d'une monade centrale à laquelle les autres sont subordonnées. Nous nous approprions sa monadologie; mais en écartant l'*harmonie préétablie,* à laquelle nous substituons l'ancienne idée de l'*influence physique,* l'action des monades dans l'espace; nous écartons également la *monade centrale.* S'il y a dans les individus d'ordre supérieur autre chose que des individus rudimentaires, ce ne peut être qu'un facteur *inconscient.*

VII. Jusqu'ici nous n'avons pas abordé la question de l'individualité relativement à l'*esprit inconscient.* Le moment est venu de s'en occuper. Et d'abord, sans nul doute, l'action du principe inconscient dans les individus organisés témoigne d'une unité puissante, mais le principe inconscient qui agit dans un individu est-il numériquement distinct du principe inconscient qui agit dans un autre? L'affirmative ne s'entend point d'elle-même. Nous considérons les êtres organisés comme multiples parce qu'ils sont séparés dans l'espace, les individus conscients, parce que chacun d'eux se sent lui-même et non pas un autre; mais ces raisons ne s'appliquent point à l'esprit inconscient, qui n'occupe aucun espace et que nous ne connaissons point directement. D'autres considérations nous font aller dans la direction opposée. Quelle que soit la pluralité des consciences dans un individu d'ordre supé-

rieur, tout y converge pourtant au même but. Cette harmonie atteste l'unité de l'âme. Le principe qui anime un ver en anime encore les tronçons, l'instrument qui les a séparés n'a pas apparemment coupé l'âme. Mais si l'âme d'un animal divisé subsiste encore une, ne sera-t-elle pas la même dans le germe et dans la matrice qui le contient ? N'est ce pas une seule et même âme qui harmonise tous les mouvements dans la ruche et dans la fourmilière ? Et s'il en est ainsi, où nous arrêterons-nous ? La clairvoyance qui signale partout l'intervention de l'esprit inconscient nous montre assez que ces actes, individuels en apparence, sont des manifestations d'un principe partout identique. Si l'âme inconsciente d'un animal est présente à toutes ses cellules, pourquoi l'âme inconsciente de l'univers ne serait-elle pas présente à tous les organismes, à tous les atomes ?

Ce qui s'oppose à cette manière de voir n'est que le préjugé suivant lequel l'âme et la conscience sont une seule et même chose. Le sentiment de l'individualité, qui n'est d'abord qu'un instinct pratique, peut s'éclaircir et se préciser dans la pure conscience du moi sans contredire en rien l'unité du principe inconscient. Mais aussi longtemps qu'on n'a pas conçu clairement ce principe et qu'on ne l'a pas distingué avec précision de la conscience, l'objection demeure insurmontable et l'affirmation mystique de l'unité de l'être ne s'établit qu'au prix d'une contradiction.

Nous ne pouvons pas oublier les vieilles plaisanteries sur le Dieu qui se combat lui-même, qui se mange lui-même, etc. Il y a là deux problèmes : le problème de l'individualité en général, où nous arriverons bientôt (X), puis celui de la lutte et de la discorde entre les manifestations de l'unité. Mais si l'on accorde que l'unité peut se réaliser dans une pluralité de formes,

les individus sont dans ce point de vue des fonctions de l'unité, et ces guerres que nous voyons éclater entre eux ne diffèrent pas essentiellement de la guerre que nous pouvons, dans le fond de notre conscience, observer entre nos propres désirs. Si l'on demande maintenant ce qui rend possible les collisions entre les fonctions d'un même être, nous avons déjà répondu (C. III) que sans collision entre les actes de volonté, il ne se produirait pas de conscience.

L'unité de l'inconscient n'est pas seulement admissible, elle est démontrable. L'inconscient est libre de l'espace, qui est son ouvrage. On ne peut donc établir aucune division dans l'inconscient en se fondant sur l'espace. On ne peut pas songer à des différences temporelles, puisqu'on ne conteste pas l'identité d'un être qui agit d'une manière continue. Eh bien, la différence des lieux est le seul moyen de distinguer des êtres, la différence des représentations, celle entre la pensée et la volonté ne sont que des distinctions de fonctions dans l'unité de l'être. Il n'y a donc aucun moyen d'établir la pluralité de l'inconscient, ni même de la concevoir, et nous sommes obligés de le considérer comme un et simple.

Enfin, il est clair que si la pluralité des phénomènes avait pour cause une pluralité de substances indépendantes, ces substances ne pourraient avoir aucune action les unes sur les autres (Leibnitz), et constitueraient autant d'univers absolument indépendants. Et il ne servirait à rien de faire intervenir pour les accorder un soi disant absolu. De deux choses l'une : ou bien cet absolu laisserait les autres substances hors de lui, serait ainsi limité par elles et ne serait pas plus absolu qu'elles; dans ce cas l'impossibilité d'une pénétration réciproque de substances indépendantes subsisterait tout entière; — ou bien les substances multiples

ne seraient pas indépendantes vis-à-vis de l'absolu, c'est-à-dire qu'elles rentreraient dans l'absolu et ne seraient plus des substances.

Ainsi les monades rentrent dans la monade centrale ; le système de Leibnitz se dépouille de la contradiction qui l'affectait et se confond avec celui de Spinosa. Le monisme est le caractère de tous les systèmes philosophiques et religieux de premier ordre.

En séparant soigneusement la sphère de l'inconscient de celle de la conscience, en constatant que cette dernière n'est elle-même qu'une manifestation de l'inconscient, nous avons ouvert à tous l'accès à ce principe de la philosophie spéculative que Schelling, dans la dernière forme de son système, appelle : « l'être individuel qui comprend toute existence » (*das Einzelwesen, das alles Seiende ist*) Ensuite nous l'avons pleinement justifié aux yeux de l'expérience. Mais si la conscience est une manifestation de l'esprit inconscient. il en est de même de la matière. Ainsi l'être est un ; le monde est phénomène, mais ce n'est pas un phénomène subjectif, c'est le *phénomène en soi*, la manifestation de l'absolu, apparence pour lui, réalité pour nous. La matière et la conscience résultent également de la collision des activités et de leur équilibre. Ce morceau de fer ou de bois est un conglomérat de forces atomiques, c'est-à-dire de vouloirs de l'inconscient qui veut attirer, qui veut repousser de tels et tels points de l'espace avec telle force. Qu'il interrompe ces actes, et ce corps n'est plus, qu'il veuille de nouveau, et de nouveau la matière existe. Ainsi la création du monde est un miracle perpétuel. Le monde n'est qu'autant qu'il est voulu : que l'inconscient cesse de vouloir le monde et le monde n'est plus, puisqu'il ne consiste que dans le jeu même de l'entrecroisement de ces volontés.

Et ce que nous disons du monde, il faut le dire

aussi du moi. Que l'inconscient change le complex de volontés qui me constitue, et je suis changé ; qu'il cesse d'avoir ces volontés, et j'ai cessé d'être. Comme l'arc-en-ciel dans la nue, le moi est le résultat d'un concours de circonstances qui changent à chaque instant. Ce qui est substantiel en moi n'est pas moi. C'est par le conflit des activités qui constituent le monde avec celles qui forment le moi, que le monde me devient perceptible, et c'est encore par un effet de ce conflit que je m'aperçois moi-même. C'est la limitation des actes les uns par les autres qui constitue ce que nous appelons réalité. Et cette action des volontés les unes sur les autres ne se conçoit que parce qu'elles procèdent d'un seul et même être.

Le théisme objecte à notre système que l'action du Principe en moi peut bien échapper à ma conscience, tandis que le Principe en a conscience lui-même. A quoi nous répondons tout d'abord que cette conscience n'ajoutant rien à l'explication des phénomènes, c'est un supplément gratuit d'hypothèses, qui doit à ce titre être écarté. Mais il y a plus: la conscience n'a point du tout la valeur positive qu'on lui attribue. Nous avons vu par l'expérience qu'elle implique chez nous le cerveau, la matière, c'est-à-dire l'opposition de l'absolu à lui-même, un antagonisme entre ses attributs. La connaissance intemporelle, intuitive, inconsciente est supérieure à la conscience, et cette conscience personnelle qu'on veut absolument imposer à Dieu est un anthropomorphisme illégitime, une véritable dégradation de l'absolu. Ce qui fait qu'on tient à la doctrine d'un Dieu conscient, c'est qu'on ne veut pas être le produit d'une force aveugle. Mais il n'est plus question d'une force aveugle. La connaissance intuitive de l'absolu est infiniment supérieure à la connaissance réfléchie de la conscience divisée en sujet

et en objet. Voilà pourquoi cette dernière ne saurait convenir à Dieu. Le théisme lui-même est obligé d'avouer que la conscience divine ne saurait être soumise aux limitations de la conscience que nous trouvons dans le monde. S'il l'affranchissait effectivement de ces limitations, sa conscience absolue ne se distinguerait plus de l'intuition inconsciente. Notre principe est l'individu par excellence ; nous lui attribuons la toute-puissance et la sagesse absolue, et notre panthéisme ne diffère point d'un monothéisme intelligent. Quant à la *personnalité* de Dieu, nous la reconnaissons, si l'on entend simplement par là un individu qui pense et qui veut ; mais la personnalité juridique est autre chose, la personnalité morale implique la responsabilité, la personnalité psychologique, la conscience de l'identité, et partant la mémoire et la succession : sous tous ces points de vue la notion de personnalité est au-dessous de l'absolu. C'est bien pour le rabaisser à notre niveau qu'on y tient, afin de s'adresser à lui comme à un homme, mais cette conception de l'influence objective exercée par la prière pour modifier les décrets divins est incompatible avec un théisme philosophique. Celui-ci n'a donc plus de motif pour tenir à la personnalité de Dieu. Ce qui nous sépare en réalité du théisme, ce n'est ni la négation de la conscience absolue, ni celle de la personnalité, c'est la manière dont nous cherchons à résoudre le problème du mal. Le théisme, impuissant à nier le mal, cherche non moins vainement à le rejeter sur la créature, tandis que suivant nous la création du monde est un acte de volonté aveugle. « Un tel acte est possible parce que la pensée (*Vorstellung*) prise en elle-même n'a aucun intérêt à l'être, et ne peut passer du non être à l'être que par le déploiement (*Erhebung*) de la volonté : la pensée n'existe donc ni avant ni pendant ce déploie-

ment de la volonté, mais seulement après lui et par lui. Si donc le déploiement de la volonté aveugle suffit pour donner lieu au monde, on comprend que ce malheur puisse être arrivé, malgré la toute-science que Dieu possède ensuite dans ce monde. Mais si le monde est le fruit d'une erreur, pourquoi cette erreur n'a-t-elle pas été corrigée instantanément ? Pour le comprendre, il faut savoir que la pensée et la volonté sont inséparables dans l'Inconscient, puisque la pensée (*Idée*) est subordonnée à la volonté, de sorte qu'elle peut bien donner au vouloir son but et son contenu, mais non décider s'il y aura un vouloir ou s'il n'y en aura pas. L'histoire, le monde (*Weltprocess*) n'a qu'un but, savoir d'affranchir la pensée de la volonté par le moyen de la conscience, pour faire rentrer la volonté dans le repos. Si ce résultat pouvait être atteint sans une conscience, ou s'il existait déjà une telle conscience, une pensée libre vis-à-vis de la volonté au commencement du monde, l'univers (*Weltprocess*) serait absolument sans objet, une cruauté gratuite. »

VIII. Le point de vue que nous venons d'esquisser est une clef pour bien des portes. Et d'abord la *naissance*. Le créatianisme impose des miracles incessants et ne rend point compte de l'hérédité des dispositions mentales. Le traducianisme implique une subdivision des âmes à l'infini, qui ne saurait s'entendre à moins de prendre l'âme transmise pour un germe qui s'accroît par assimilation. Mais en quoi consisterait cette assimilation psychique ? le matérialisme seul pourrait l'entendre Nous échappons à ces difficultés par notre thèse d'un esprit impersonnel, universel, où tous les esprits s'alimentent. Le germe psychique se confond avec le germe organique. La vie du fœtus est purement organique : lorsqu'il s'est fait un cerveau, la

présence de cet organe forme par elle-même l'attrait qui dirige de ce côté les puissances spirituelles. La transmission des qualités de l'esprit s'explique ainsi naturellement par la transmission des dispositions cérébrales. Et cependant on comprend que l'esprit inconscient puisse à chaque instant faire du neuf et susciter des génies s'il en a besoin.

Seulement, pour bien entendre tout ceci, il faut se dépouiller du préjugé des substances séparées, il ne faut pas se représenter l'âme individuelle comme rigoureusement fermée vis-à-vis des autres âmes et de l'esprit universel; en un mot, il faut accepter la définition de l'âme individuelle qui résulte de nos principes: « l'ensemble des actes de l'Inconscient qui se rapportent à un organisme donné. » Par cette explication, la production d'un nouvel individu perd ce qu'elle semblait avoir d'exceptionnel et d'unique, elle devient sous le point de vue psychique ce qu'on a compris qu'elle est sous le point de vue matériel, un fait tout semblable dans son principe à ceux de la conservation des organismes et du renouvellement des organes. En réalité, la comparaison des modes de reproduction des êtres organisés entre eux, à partir de la division des cellules en deux qui est le plus simple, fait voir qu'il est impossible de tracer une limite et de fixer le moment où commence un être nouveau. L'âme n'est point une unité indivisible. Pareil en ce point aux organes particuliers d'un être vivant, l'organisme de l'embryon, du fœtus, de l'enfant, possède juste autant d'âme qu'il en a besoin pour son développement et que les organes de sa conscience en comportent dans chaque période et dans chaque instant de la vie. L'Inconscient anime tout ce qui est susceptible d'être animé. Le déploiement de la vie dans un nouveau germe n'est qu'un cas particulier de cette loi générale. Nous en

trouvons un autre dans ces rotifères qu'on dessèche et ranime jusqu'à dix fois consécutives, dans les poissons et dans les plantes qui se raniment en dégelant. Dans ces cas-là les organismes qui avaient été privés des conditions de la vie et qui les recouvrent reçoivent bel et bien une nouvelle âme et non pas l'ancienne. L'âme n'étant autre chose que l'activité déployée par l'Inconscient dans un organisme, il est évident que la continuité des fonctions dans le temps est indispensable à son identité. Dans la règle cette contrainte n'est pas interrompue jusqu'à la fin, mais il y a des exceptions. La nature ne s'arrête pas; du moment qu'un corps est susceptible d'être animé, elle l'anime; du moment où la possibilité de la vie est donnée, la vie apparaît. Les résurrections, l'apparition de la vie dans un germe nouveau ne sont que des applications de ce principe.

Ceci nous conduit naturellement à la question de la première apparition des êtres vivants. On ne saurait éviter absolument la *generatio æquivoca*, puisque la terre a été longtemps une masse en fusion dont aucun organisme n'aurait pu supporter la chaleur. Cependant il a pu se former d'abord de la matière organique en l'absence de tout être organisé, il est trop tard pour le contester depuis que le même miracle s'accomplit dans tous les laboratoires. Il n'y a plus de barrière entre la *matière* organique et la matière inorganique, et la séparation des deux *formes* est déjà compromise à son tour. On trouve dans le règne inorganique des agrégations trop semblables aux cellules pour pouvoir conserver l'idée que la vie soit attachée à la forme cellulaire, pas même lorsque celle-ci est imprimée à une matière organique. Non, la vie ne dépend point de telle structure et de telle combinaison chimique, la vie est un échange, un mouvement. Le germe ne se pro-

duit que par un acte particulier de l'Inconscient, qui s'assujettit à toutes les lois physiques, mais qui produit autre chose et plus que le simple jeu de ces lois n'aurait pu faire. La matière organique étant donnée, les germes des organismes les plus élémentaires ont été produits par une véritable création, mais il ne faut pas voir autre chose dans cette création que le jeu de la même force inconsciente qui cherche encore à chaque instant aujourd'hui à faire surgir la vie partout où les conditions s'en trouvent. Comme des millions de germes périssent à chaque instant, de même alors des millions de germes ont pu avorter avant qu'il réussît à la vie de prendre pied sur la terre ; mais du moment où quelques organismes, un seul peut-être, ont été constitués, la tâche est devenue beaucoup plus facile, les organismes se sont multipliés au moyen des organismes préexistants. Il faut infiniment moins d'efforts pour les produire ainsi que par la génération spontanée ; or la nature réalise toujours ses fins avec le moindre effort possible. C'est à ce point de vue qu'il faut considérer la propagation au moyen des parents : il faut y voir une combinaison qui épargne beaucoup de peine à la nature. Aussi n'est-il pas raisonnable d'admettre que des faits de génération spontanée se produisent encore parallèlement à la filiation. L'expérience confirme cette inférence ; les investigations les plus suivies n'en ont donné aucun exemple et tous les cas allégués se sont trouvés illusoires, ce qui logiquement n'est pas une preuve sans doute et ne saurait le devenir, mais ce qui constitue pourtant une présomption assez forte en faveur du résultat donné par la théorie. Le génération spontanée est si peu conforme aux voies de la nature que même dans l'intérieur des êtres organisés la cellule ne procède que de la cellule.

Quant au *progrès de la vie organique*, la même

loi de l'économie qui fait éviter la génération spontanée aussitôt qu'on peut s'en passer, rend souverainement invraisemblable la création directe des organismes supérieurs. Celle-ci exigerait une telle dépense de forces que la logique immanente à l'esprit inconscient a dû préférer la création par l'intermédiaire des premiers organismes produits, d'autant plus que chacune des formes de transition sert à plus d'une fin particulière, en même temps qu'elle marque une étape dans la direction du but final. Il ne faut pas se représenter par là une transformation des individus, qui serait encore une opération infiniment compliquée, mais seulement une transformation dans les germes, une génération hétérogène, où l'œuf ne se développe plus exactement de la même manière que ceux dont sont sortis les parents. Cette hypothèse, qui fait sortir d'un œuf le premier individu d'une espèce nouvelle, et ces œufs, d'un ovaire, est celle qui s'éloigne le moins du cours ordinaire. L'acte créateur s'y borne à diriger le développement du germe dans un sens nouveau, il y est réduit au minimum, et par conséquent cette hypothèse est préférable, en vertu de la loi du moindre effort. Cependant les attributs des espèces sont héréditaires, et l'œuf se développe naturellement dans la direction que lui trace la nature même de la semence, cela aussi résulte de la loi du moindre effort. Pour que cette loi soit véritablement observée dans la production d'espèces nouvelles, il faudrait que celles-ci prissent naissance dans des espèces moins déterminées qu'elles, où il ne serait besoin que d'ajouter, pour ainsi dire, sans avoir rien à supprimer. La paléontologie nous enseigne que la nature a suivi précisément cette marche dans le développement du règne animal. La faune d'une nouvelle période ne prend pas son origine dans les types les plus développés de la période

antécédente, mais dans les plus simples. Ce fait, accordé par Darwin, n'est pas expliqué par sa thèse que les espèces sont d'autant moins variables qu'elles sont plus anciennes. S'il en était constamment ainsi, ce sont les plus perfectionnées qu'on verrait surtout changer, puisqu'elles sont les moins anciennes. Au fait celles-ci se modifient aussi bien que les moins parfaites, lorsqu'elles y sont poussées par un changement dans les circonstances, mais elles n'ont pas la même tendance que les plus simples à s'élever à un degré supérieur. Pourquoi ne l'ont-elles pas, pourquoi ce passage à un degré supérieur ne s'effectue-t-il pas néanmoins avant que les formes les plus parfaites du degré inférieur aient toutes été réalisées; c'est ce que la théorie de Darwin ne pourra jamais faire entendre.

En se servant de la génération hétérogène pour multiplier les espèces, la nature ne fera sans doute que les plus petits sauts possibles, et ne fera jamais sortir une espèce d'une autre en passant par dessus une espèce intermédiaire; c'est encore une conséquence de la loi souvent mentionnée.

Mais qu'est-ce qu'une espèce? qu'est-ce qui distingue l'espèce du genre et de la variété? Il faut convenir que sur ce point tout critère précis nous manque. Celui qu'on a cherché dans la possibilité de procréer des descendants féconds ne l'est pas plus que les autres, ou plutôt il est pratiquement inapplicable La notion d'espèce est flottante, et les pas qui conduisent au changement total d'un type peuvent être aussi petits qu'on voudra. Entre deux individus d'une même espèce il y a toujours quelque différence, parfois très sensible, et on le comprend, puisque les circonstances où ils naissent et vivent diffèrent toujours du plus au moins. Il faudrait donc un grand effort pour faire régner entre eux une conformité parfaite. La nature n'en prend pas

la peine : elle a eu soin, par le moyen des croisements, que ces différences n'aillent pas au delà de certaines limites. Il suffit donc que ce nivellement n'ait pas lieu pour que les types se transforment, et c'est en effet l'un des moyens par lesquels la nature fait surgir de nouvelles espèces Celles-ci résultent donc de la somme des différences individuelles qui s'accusent de plus en plus. On en acquiert la certitude directe lorsqu'on peut comparer tous les intermédiaires (ammonites, trilobites, coquilles de Steinheim). Ces changements sont favorisés par les préférences individuelles dans le choix des femelles, par les luttes des mâles pour celles-ci et plus généralement par le *triage naturel* qui résulte de la lutte de tous contre tous pour l'existence : lutte des espèces entre elles et des individus entre eux, tant pour échapper à une destruction violente que pour conquérir le nécessaire. Il ne faut pas contester l'importance de ce procédé d'évolution en disant que les intermédiaires font défaut dans la réalité, car on en découvre de tels chaque jour, et d'ailleurs la réflexion nous fait comprendre que le type le plus avantageux étant venu le dernier et ayant duré beaucoup plus longtemps que les autres, c'est celui qu'on doit rencontrer dans la règle, tandis que la conservation des formes transitoires ne saurait être que l'exception.

Toutefois on s'abuserait en voyant dans la *sélection naturelle* l'unique moyen de la nature pour développer la vie organique. Cette sélection ne peut pas rendre compte de tout. Elle explique le déploiement d'un type dans toutes les formes possibles et son plus grand perfectionnement; elle n'explique pas le passage d'un type à un type supérieur. En effet, ce dernier ne procède pas des formes les plus achevées du précédent, lesquelles sont aussi plus récentes; il procède de ses formes les plus élémentaires, qui ont subsisté longtemps sans

modification avant d'entrer dans cette transformation décisive. La sélection naturelle ne rend pas compte non plus des changements calculés en vue les uns des autres, qui s'accomplissent dans différents organes à la fois. Elle ne rend pas compte du passage de l'ovipare au vivipare, par exemple. Elle ne rend pas compte de ces formes où l'on voit apparaître des organes inutiles à celui qui les possède et dont l'usage ne devient clair qu'après des changements ultérieurs. Ainsi la colonne vertébrale cartilagineuse d'animaux encore enveloppés d'une forte cuirasse continue, coquillages en train de de se faire poissons.

La théorie de Darwin s'accorderait sans peine avec le système de l'esprit inconscient, mais elle ne s'accorde pas avec les faits. Elle aurait pour conséquence que l'espèce supérieure possède toujours de meilleures conditions d'existence que l'inférieure, ce qui est absurde, car alors comment les formes inférieures pourraient-elles subsister encore? L'expérience nous enseigne tout autre chose : elle nous montre qu'en somme les différents degrés d'organisation ont autant de vitalité les uns que les autres, les différences qu'on observe à cet égard concernent exclusivement les espèces du même degré. Les espèces peuvent d'ailleurs s'accommoder à des conditions d'existence très différentes sans se transformer, comme on voit par l'acclimatation des plantes et des animaux et par la grande largeur des zones où vivent certaines espèces. La théorie est arrêtée dès le premier pas : l'être qui s'accommode le mieux à toutes les conditions d'existence, c'est la simple cellule ; l'association des cellules entre elles pour former des composés ne doit certainement pas son origine à la lutte des cellules pour l'existence.

Précisant davantage, nous dirons que le principe de Darwin rend bien compte des modifications essentiel-

lement physiologiques, c'est-à-dire de toutes les modifications que peut subir un organe pour s'adapter à de nouvelles fonctions, mais il ne saurait rendre compte des changements purement morphologiques, lesquels n'intéressent pas les fonctions. Une dent, une vertèbre de plus ou de moins n'intéressent point les conditions de la vie. Ce sont pourtant là les différences spécifiques essentielles. Cette distinction devient surtout évidente dans le règne végétal, où toutes les fonctions à peu près peuvent être remplies presque indifféremment par tous les organes. Je ne connais dans les plantes aucune modification morphologique, dit Nægeli, qui s'explique par la théorie de Darwin, et je ne comprends pas comment la chose serait possible.

Ainsi les variations individuelles n'expliquent pas tout, et l'esprit inconscient doit déployer une activité directe, d'un côté pour provoquer dans les germes les changements qui ne sauraient se produire accidentellement et qui rentrent dans son plan, de l'autre pour empêcher que les modifications qui rentrent dans son plan sans rendre les organismes plus propres à soutenir la concurrence ne s'effacent dans les croisements.

X. Maintenant pourquoi des espèces, *pourquoi des individus*, pourquoi cette multiplicité apparente, si dans la vérité l'être est un? L'insuffisance des réponses faites à cette question a causé jusqu'ici l'insuccès du monisme. Dans un sens Herbart a raison contre lui : *la pluralité individuelle est aussi vraie que l'existence en général*. Reste à savoir seulement ce qu'il faut penser de l'existence en général. Voyons donc comment l'individuation est compatible avec les principes du monisme.

Nous le savons déjà, les individus ne sont pas des êtres, les individus sont des actes de l'être. Mais il ne

suffit pas de savoir cela, il faudrait comprendre quelle combinaison d'activité produit un individu, et pourquoi l'individu diffère nécessairement de tous les autres.

Les premiers individus sont les atomes, lesquels ne diffèrent les uns des autres que par le lieu qu'ils occupent : deux atomes réunis au même point mathématique cesseraient d'être deux formes distinctes. Voici donc comment on peut expliquer l'individualité des atomes. « L'Inconscient a simultanément diverses volontés dont le contenu représentatif diffère en ce sens que les relations de leurs effets dans l'espace sont représentées comme distinctes. Quand la volonté réalise son contenu, ses divers actes prennent une réalité objective comme autant de forces individuelles. L'inconscient se représentant chaque déploiement de force atomique (*Atomkraftwirkung*) distinct de tout autre et par conséquent unique, la réalisation en est aussi distincte de celle de tout autre et unique, quand même le concept de l'un ne diffère en rien du concept de l'autre. La représentation intuitive de l'Inconscient les distingue sans concept dans leurs rapports dans l'espace[1] (*raümlichen Beziehungen*). »

Le principe ou plutôt le *medium* de l'individuation pour les atomes est donc le temps et le lieu, puisque les atomes ne différent que par le lieu où leur action se déploie, et que chacun d'eux peut occuper différents temps. Le vrai principe c'est l'Inconscient, qui se représente les atomes comme différents et qui les réalise par sa volonté.

Malgré la ressemblance du langage, cette théorie diffère essentiellement de celle de Schopenhauer, puisque suivant cet auteur le temps et l'espace ne sont que

[1] Page 606.

des formes de l'intuition cérébrale subjective, de sorte que pour lui la pluralité des individus n'est qu'une pure apparence subjective. Suivant nous, au contraire, le temps et l'espace sont les formes de la réalité extérieure, les formes de l'activité de l'être, de sorte que l'individualité est réelle indépendamment de toute conscience, bien qu'elle ne constitue nullement une pluralité de substances. Il n'est pas permis de confondre le phénomène tel qu'il se construit dans notre cerveau avec le phénomène objectif du monde, les sciences physiques nous en montrent la différence; tout leur objet n'est-il pas de nous conduire du premier à la connaissance du second? Mais il n'est pas permis non plus de prendre le phénomène objectif pour l'être véritable. Subjectivement, la matière se voit, se touche, etc. ; objectivement, c'est la pluralité des forces atomiques dans l'espace, en réalité c'est l'absolu avec ses attributs : la pensée et la volonté. L'esprit inconscient réalisant la vie partout où elle est possible, et la vie n'étant possible que dans l'organisme matériel, il faut pour produire la vie que l'Inconscient dispose un ensemble d'atomes suivant un groupement qui leur permet de s'éloigner et d'être remplacés; or ces atomes étant des individus, il est évident que leurs composés sont pareillement individuels. Ainsi la vie organique ne saurait être qu'individuelle, et le *medium individuationis* des êtres organisés consiste dans les atomes. Les atomes ne diffèrent les uns des autres que par le lieu qu'ils occupent. Les individus supérieurs diffèrent en outre par le mode de leur composition, ce qui leur donne un *caractère individuel.* Le caractère individuel d'un homme est la manière dont il réagit contre les motifs, c'est-à-dire la manière dont l'inconscient réagit en lui sur les motifs. Celle-ci est déterminée par l'état du cerveau, attendu que

l'Inconscient, sauf des cas exceptionnels où les décisions sont fort importantes, préfère constamment la réaction la plus facile. Si donc tous les cerveaux étaient identiques à la naissance, le caractère individuel ne serait que l'effet des impressions reçues et des habitudes contractées ; mais les dispositions acquises par les parents se transmettent partiellement à leurs enfants, et c'est ainsi que nous avons tous un caractère individuel, préformé dès notre naissance, tellement qu'il ne change plus beaucoup durant la vie. Ce que nous disons du caractère s'applique également aux talents, qui en sont inséparables. Cette transmission par l'hérédité des dispositions acquises est un fait d'expérience incontestable chez l'homme et chez les animaux. Mais tandis que les caractères proprement dits se rapprochent par les croisements, de manière à laisser l'espèce humaine toujours à peu près au même niveau moral, les facultés intellectuelles suivent une progression ascendante continue. Cela vient de ce que le caractère moral ne fait pas grande différence pour le succès dans le monde, tandis que dans le combat de la vie, la supériorité intellectuelle assure constamment la victoire aux peuples et aux individus qui la possèdent.

XI. Tous les siècles et tous les peuples ont célébré la *sagesse de Dieu*. Ce sentiment était sincère, au moins en très grande partie. Il est impossible de s'y soustraire à moins de nier la finalité dans la nature, et ce dernier sentiment ne saurait être que le fruit d'une culture philosophique artificielle. Nos observations ne l'ont pas confirmé. Elles s'accordent bien plutôt avec ce que la religion et la philosophie nous enseignent sur la sagesse du Créateur. Nous avons trouvé dans l'esprit inconscient la toute-science et la sagesse parfaite,

la toute-présence en tout temps. Nous voyons partout les mécanismes les plus ingénieux, et nulle part nous ne voyons que la sagesse de la nature soit bornée au mécanisme : tous les cas diffèrent les uns des autres, de sorte qu'il reste partout à l'esprit quelque chose à faire, et ce quelque chose se fait en tout temps. C'est l'esprit qui préside directement au progrès de l'histoire, et la pensée chrétienne est justifiée quand elle admire la grandeur de Dieu dans le soin qu'il prend des plus petits détails. Tout était présent à l'esprit de Dieu au moment de la création, son regard embrassait donc tous les mondes possibles. Ajoutons que le but final des choses ne saurait être indéfiniment reculé. En effet, dans la série des buts et des moyens, l'antécédent dépend du conséquent : si le but final n'était pas déterminé, les moyens ne seraient les moyens de rien et le rapport de finalité n'existerait pas, car affirmer le but final et le reculer à l'infini serait parler d'une infinité accomplie, d'une infinité *finie*. Il est donc raisonnable de penser que le monde est aussi sagement arrangé et dirigé qu'il est possible, et que si parmi toutes les représentations possibles, avait figuré celle d'un monde meilleur, ce monde aurait été réalisé au lieu du monde présent. Nous ne savons pas quels sont les mondes possibles, mais nous avons constaté dans l'Inconscient des perfections qui nous permettent d'affirmer qu'il a réalisé celui dans lequel la fin la plus raisonnable est atteinte par les moyens les plus effectifs.

En tout ceci, nous sommes pleinement d'accord avec l'optimisme de Leibnitz. En revanche, nous ne saurions lui concéder sa théorie suivant laquelle le mal étant une notion privative, le mal absolu n'est que l'absence de tout bien et le mal relatif un moindre bien. Cette doctrine conduit aux conséquences les plus absurdes.

Entre autres celle-ci : qu'un mal plus un bien valent mieux que le bien tout seul ; puis, que celui qui se prive d'un petit bien de peur d'un grand mal est un fou ; enfin que les plus atroces tortures sont préférables à l'insensibilité.

Cette doctrine prend sa source dans une confusion d'idées : on s'est imaginé que la perfection du monde impliquait une valeur intrinsèque et que le meilleur monde possible devait nécessairement être très bon. Il n'en est rien, le meilleur possible n'est pas toujours bon, le meilleur possible est parfois mauvais, le meilleur possible est aussi le plus mauvais possible lorsqu'il n'y a qu'une seule alternative. Les misères du monde ne fourniraient une objection contre la sagesse du Créateur que si l'on pouvait établir que le but poursuivi est mauvais, ou que les moyens mis en œuvre ne sont pas appropriés à leur but, ce qui n'est point le cas. Lorsqu'on argumente contre la perfection du monde, de la souffrance, du crime, de la prospérité des méchants, par exemple, on suppose que le bonheur de tous, la moralité et la justice devraient être le but. Autant d'illusions ! La justice et la moralité, pour commencer par celles-ci, impliquent la pluralité des individus, et par conséquent n'ont trait qu'au phénomène. Sans égoïsme, point d'individualité, et le mal moral est inséparable de l'égoïsme. Ce qu'il faut admirer, ce sont les contre-poids que la sagesse inconsciente a mis à l'égoïsme dans la constitution de notre être moral, les sentiments qui ont donné naissance à la justice sociale, laquelle oblige l'égoïsme à se limiter lui-même. Mais en faisant abstraction de ceci, il reste que la justice et la vertu concernent exclusivement les rapports des individus entre eux et n'ont aucune signification relativement à l'Unité qui forme leur commune essence [illegible] ne peut s'intéresser au monde

qu'autant qu'il est impliqué en lui dans son essence, la forme de sa manifestation peut bien être une transition importante, mais elle ne saurait être le but final ; par conséquent « la justice et la vertu ne sauraient non plus en tant qu'idées formelles avoir aucune importance pour l'absolu comme but, sinon dans la mesure où elles influent sur son essence (*Wesen*). » Le critérium que nous cherchons ne se trouve que dans le plaisir et dans la peine que le vice et la vertu procurent aux individus qui les pratiquent et qui les subissent. Le plaisir et la peine sont quelque chose de tout à fait réel, tandis que la justice et la vertu ne sont que les idées de la conscience, or l'Inconscient est le sujet commun qui souffre et qui jouit dans toutes les consciences. Ainsi la moralité n'a de valeur qu'en raison du bonheur qu'elle procure. En la considérant sous ce point de vue on ne trouve pas que le monde en soit dépourvu. Mais les idées morales doivent abandonner toute prétention à une valeur absolue, et se contenter d'une importance relative très subordonnée. Ajoutons que l'idée d'une justice divine est une absurdité théologique qui, pour un avantage fort insignifiant, troublerait incessamment les lois du monde. Quant au bonheur, c'est un bien positif, puisque c'est l'Inconscient qui l'éprouve, et nous voyons en effet nombre de dispositions prises pour éviter la douleur et procurer le plaisir. Il faut reconnaître encore que l'individuation et l'égoïsme étant donnés, la lutte, la douleur et la mort sont inévitables. En réalité nous trouvons une foule de faits qui semblent contredire le but du plaisir et qui ne sauraient s'expliquer que par quelque autre but, tel que serait le perfectionnement de la conscience ; c'est déjà le cas de la pluralité des individus. Et cependant nous ne pouvons absolument pas comprendre quel but pourrait surpasser le bonheur

en importance, et ce qui pourrait nécessiter le sacrifice du bonheur. Si le plaisir ne surpasse pas la douleur dans le monde, s'il y a d'autres douleurs que celles qui servent à augmenter le plaisir, l'existence du monde est une folie.

Revenons au sophisme de Leibnitz. Le but n'en est pas simplement de montrer que le monde réel est le meilleur des mondes possibles, son but est de justifier le Créateur. Oui, sans doute, le monde est le meilleur possible, mais ce qui vaudrait bien mieux encore, c'est qu'il n'y en eût point. Si telle est la vérité, comme nous essayerons de le prouver tout à l'heure, alors deux alternatives se présentent: ou bien il faut avouer que l'intelligence du Créateur s'est égarée, ou bien il faut dire que cette intelligence n'est pour rien dans le fait primitif de la création, et que son rôle s'est borné à tirer le meilleur parti possible du fait une fois donné. Cette dernière alternative, Leibnitz ne l'a pas vue et ne pouvait pas la voir. Elle s'offre à nous par la circonstance que nous distinguons dans l'Inconscient deux activités, dont la première, la volonté, est de sa nature étrangère à la raison. Sachant que toute existence réelle doit son origine à la volonté, nous aurions pu dire *a priori* qu'il y aurait lieu de s'étonner si cette existence n'était pas déraisonnable.

Du reste, quel que soit le sort de cette théorie, on ne saurait en tirer une objection contre la toute-sagesse de l'esprit inconscient, ni contre la thèse que ce monde est le meilleur des mondes possibles.

XII. Nous allons prouver que, tout compte fait, *il vaudrait mieux que le monde ne fût pas*. C'était déjà l'avis d'illustres penseurs. Platon estime que le plus heureux aurait bientôt compté les jours préférables à une nuit sans rêve. Kant trouve que

a vie est au moins assez longue. Fichte parle avec éloquence du cœur humain qui cherche toujours sans trouver jamais un objet qui le satisfasse. Il tient le monde naturel pour le plus mauvais qui soit possible. Schelling ne comprend pas comment quelqu'un peut songer à ses chagrins particuliers, lorsqu'il a compris la douleur de l'existence universelle. L'identité de l'existence et de la douleur revient incessamment sous sa plume. Mais à quoi bon citer l'opinion de génies exceptionnels ; voyons nous-mêmes : Quel est celui de mes lecteurs qui voudrait oublier sa vie pour la recommencer exactement telle qu'elle fut? Celui-là justement qui est un être d'instinct, incapable de résumer et d'apprécier ses expériences. Mais si le plus fortuné hésite à recommencer sa vie, comment ne refuserait-il pas de rentrer dans l'existence au risque de tous les malheurs auxquels il avait échappé la première fois? Eh bien, cette dernière position est précisément celle où se trouverait l'esprit inconscient à la naissance de chaque nouvel être, s'il avait réellement la liberté du choix. Mais nos lecteurs sont des personnes trop cultivées. A d'autres niveaux, le jugement n'est plus le même : un Hottentot recommencerait bien à vivre comme Hottentot et un hippopotame, comme hippopotame, quoiqu'un Hottentot préférât probablement l'anéantissement à revivre comme hippopotame. Pour résoudre la question posée, il est indispensable de mesurer chaque degré dans les manifestations de l'Inconscient suivant sa propre mesure, et de formuler la valeur composée de tous ces jugements particuliers : ce chiffre correspondra à la totalité du plaisir et de la peine éprouvés par le sujet unique de l'existence. Les appréciations que l'un fait du sort de l'autre ne signifient rien, car qui est heureux ou malheureux sinon celui qui se juge tel?

Le sentiment étant subjectif, le sentiment est par là même infaillible, quoique les représentations qui l'excitent puissent être illusoires; mais les sentiments agréables ou douloureux fondés sur des illusions ne sont pas moins des réalités pour cela et ne doivent pas moins figurer dans le grand compte. S'il n'y a pas de plaisirs illusoires, il est facile en revanche de se tromper dans le calcul du résultat total, soit par défaut de mémoire, soit par l'influence de la volonté sur le jugement. La première source d'erreur s'entend d'elle-même, la seconde est encore plus importante. On veut, par vanité, paraître heureux, de sorte qu'il y a beaucoup à rabattre sur le témoignage que la plupart des hommes portent de leur condition. Il y a plus, nous nous abusons nous-mêmes; l'instinct de la conservation, inséparable de l'individualité, nous fait aimer la vie et craindre la mort, d'où nous concluons que la vie est belle et la mort misérable, quoique la mort ne puisse pas être un mal, puisque les souffrances qui la précèdent appartiennent toutes à la vie. Cet instinct et, généralement, les passions tendent à fausser notre balance des biens et des maux. Dans quel sens et dans quelle mesure chaque penchant fait-il errer notre jugement à cet égard; voilà proprement ce qu'il faudrait savoir, mais un tel examen est à peu près impossible.

Le point décisif dans la question qui nous occupe est que *tous les sentiments fondés sur des illusions s'évanouissent infailliblement avec ces illusions elles-mêmes, suivant les progrès de l'intelligence consciente.*

Et cependant le progrès du monde n'est autre que le progrès de la conscience. Les êtres inférieurs font place à des ordres plus élevés, les animaux disparaissent devant l'homme, et la moyenne des individus gravite vers un degré de culture qui n'appartient

encore aujourd'hui qu'au fort petit nombre. C'est là ce qui donne un si vif intérêt à la question de savoir jusqu'à quel point nos sentiments reposent sur des illusions et ce qui nous oblige à l'approfondir, car évidemment pour savoir au sens absolu ce que vaut le monde, il faut savoir où il va. Le but importe plus que l'appréciation de l'état d'aujourd'hui, qui ne sera plus celui de demain. Si le monde est fatalement destiné à marcher de mal en pis, il aurait certainement mieux valu qu'il ne fût jamais.

La PREMIÈRE PÉRIODE DE L'ILLUSION est celle où *l'on croit pouvoir trouver le bonheur ici-bas*, dans la vie présente. Schopenhauer ne tombe pas dans ce travers, mais il a tort de se croire pessimiste et de prétendre que ce monde est le plus mauvais des mondes possibles attendu qu'il ne fait rien pour le prouver, et se borne à établir qu'il vaudrait mieux que le monde ne fût pas, ce qui est aussi notre thèse. Il a tort encore de prétendre que le plaisir est purement négatif et ne consiste que dans la suppression ou la diminution de la douleur. Ce sont là des plaisirs assurément, mais ce ne sont pas les seuls plaisirs. Le plaisir et la douleur sont aussi réels l'un que l'autre. Cependant, « s'il était naturel à la volonté de produire directement le plaisir et la douleur en quantités égales, » la balance se trouverait néanmoins fort altérée dans le sens de la douleur par les quatre circonstances suivantes : *a*) L'un et l'autre produisent la fatigue nerveuse, mais cette fatigue augmente la douleur et diminue le plaisir. — *b*) Le plaisir résultant de la suppression ou de l'adoucissement d'une douleur ne saurait être considéré comme un juste équivalent de cette douleur. Cependant le plus grand nombre de nos plaisirs ne sont pas autre chose. Dès que les hommes comprendront que la joie d'échapper à la pauvreté est l'exact pendant de la joie d'être dé-

barrassé d'un mal de dents, ils cesseront de trouver du plaisir à faire fortune. A mesure que les masses souffrent moins, elles sentent plus amèrement leurs souffrances. — *c*) La douleur s'impose vivement à la conscience, tandis qu'il nous faut découvrir et presque deviner le plaisir (Voy. C. III), de sorte qu'il est très souvent perdu pour la conscience, faute d'un motif pour le découvrir. Cette différence nous prouve que les plantes et les animaux inférieurs ne sauraient éprouver aucun plaisir, tandis que leur conscience suffit parfaitement pour sentir la douleur. — *d*) Les satisfactions sont courtes, et s'oublient bientôt. La peine dure (pour autant qu'elle n'est pas tempérée par l'espérance) aussi longtemps qu'il subsiste en nous un désir non satisfait. Et quand avons-nous jamais été francs d'un pareil désir ?

Le concours de ces quatre circonstances donne pratiquement le même résultat que si le plaisir était effectivement quelque chose de négatif et la douleur la seule réalité.

Essayons de classer la totalité des éléments si variés dont se compose notre vie psychique relativement au problème du bonheur ; nous les verrons se distribuer sous les groupes suivants :

a) Ceux qui ne procurent que de la peine, et peu ou point de plaisir, tels que l'envie, le remords, etc. La raison peut en diminuer progressivement l'importance, qui est encore énorme aujourd'hui.

b) Ceux qui représentent le 0 de l'échelle, l'absence de douleur, tels sont la santé, la jeunesse, la liberté, l'aisance, le loisir et en grande partie la société. Ce sont, dit-on excellemment, les plus grands biens de la vie, lesquels consistent à ne point souffrir. La pure existence est si peu un bien positif que si rien ne s'y ajoute elle con[illegible] [illegible]urment particulier, qui s'ap-

pelle ennui. Ce qui remplit le plus souvent la vie, c'est le travail : un moindre mal que l'ennui, le remède à l'ennui, désirable à ce titre et souvent désiré, mais qui pourtant constitue bien une peine, son nom seul nous en avertit. On se console du travail dans la perspective du loisir, et du loisir dans la perspective du travail, comme le malade se retourne dans son lit L'aisance est la récompense du travail, quand il réussit, c'est-à-dire que pour arriver à ne pas souffrir, il faut commencer par la souffrance. Quand on a les biens indiqués, on est content, pourvu qu'on sache se contenter, c'est-à-dire se résigner. Le contentement n'emporte pas le bonheur, au contraire, il y renonce. Les biens négatifs sont les plus grands, c'est incontestable ; mais nul ne les possède absolument, nul n'est entièrement content ; et pourtant celui qui serait parfaitement content ne serait ni plus ni moins riche en bonheur positif que celui qui ne le serait pas. Est-il assez évident par là que l'ensemble reste au-dessous du 0, que l'être ne vaut pas le néant !

c) Ceux qui n'ont de valeur positive qu'à titre de moyens pour d'autres buts et dont le prix ne saurait être mesuré que d'après celui que ces vrais buts possèdent, tandis que, considérés comme étant des buts eux-mêmes, ils sont illusoires ; ainsi la richesse, le pouvoir, la considération publique, en partie aussi les relations sociales et l'amitié. La richesse, par exemple, qui est à la portée de si peu de gens, nous procure essentiellement la sécurité, quoiqu'elle cause bien des soucis, et la commodité de la vie, quoiqu'elle donne bien des tracas. Mais la commodité, la sécurité ne sont que des biens négatifs, l'absence de certaines douleurs.

d) Ceux qui procurent un certain plaisir à la personne active, mais au prix d'une peine beaucoup su-

périeure infligée à une autre, de sorte que le résultat total est un mal positif pour l'ensemble et pour le plus grand nombre des individus : tels sont l'injustice, le commandement impérieux, la colère, la haine, la vengeance (même dans les limites du juste), la séduction d'un sexe par l'autre, l'appétit des carnivores

e) Ceux qui procurent en moyenne plus de peine que de plaisir à ceux qui les éprouvent : par exemple, la faim, l'amour sexuel, l'amour paternel, la compassion, la vanité, l'ambition, l'espérance.

La faim est un grand item, et comme les organismes se nourrissent les uns des autres, il ne serait pas inutile de rechercher si le plaisir de la mastication est supérieur au désagrément d'être mâché. D'ailleurs, pour le plus grand nombre des hommes et des animaux, la nourriture est insuffisante en quantité et en qualité. Elle le deviendra toujours davantage, puisque la fertilité de la terre a des limites, tandis que l'accroissement de la population n'en a pas d'autre que le défaut même de subsistances. Et la servitude sexuelle, les vices honteux et leurs suites, les douleurs de l'enfantement, les affections non partagées, ou mal partagées, les affections trompées, les scènes domestiques, le désespoir des filles séduites, l'infanticide, les mariages manqués, les mauvais mariages, la fuite des illusions, sur l'amour, sur son objet et sur soi-même, les dégoûts, l'ignoble retour de la passion après qu'on en a connu la vanité : si l'on pense à ces choses et à tant d'autres que nous omettons, on verra combien de fois sur ce chef la somme des maux est plus grande que celle des biens. Au point de vue de l'individu, la conclusion pratique serait incontestablement ici de couper court à la façon d'Origène (Pages **654-664**).

f) Ceux que nous savons être des maux et que nous choisissons néanmoins volontairement, pour échapper

à d'autres maux que nous considérons (à tort ou à droit) comme étant pires : tels sont le travail (préférable à la misère et à l'ennui), le mariage (qu'on croit préférable à l'isolement du vieil âge, à la continence forcée et aux inconvénients du désordre), l'adoption d'enfants étrangers, l'abandon à des penchants qu'on sait nous apporter plus de chagrins que de plaisir, mais qu'on n'a plus l'énergie de combattre.

g) Ceux qui nous procurent en somme plus de plaisir que de peine, quoique le plaisir y soit toujours plus ou moins acheté par la peine ; tels sont l'art et la science. Ces biens réels sont le privilège d'un petit nombre, et parmi ceux qui les cultivent, c'est encore de beaucoup le plus petit nombre qui sait vraiment en jouir et qui en sent le prix. Enfin ces organisations délicates sont précisément les plus sensibles aux misères de la vie. La dévotion est encore une source de joies intenses ; mais ces joies s'achètent au prix de grandes privations et de grands combats, terreurs, remords, scrupules de conscience, etc., et elles n'appartiennent qu'à des natures plus ou moins exceptionnelles. Enfin et surtout, elles reposent sur une illusion, et sur une illusion déchirée.

Tels sont les éléments du calcul. En en faisant l'addition et la balance, il faut avoir constamment dans l'esprit cette parole de Spinosa : « Ce qui cause l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne, mais au contraire on juge qu'elle est bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir. »

La conclusion incontestable de notre étude, c'est que dans l'état présent du monde la peine l'emporte de beaucoup, et cela non seulement dans l'ensemble, mais encore dans chaque individu, sans en excepter

ceux qui vivent dans les circonstances les plus avantageuses qu'on puisse imaginer.

Il en ressort de plus que les individus les moins sensibles, pourvus de systèmes nerveux moins délicats, s'en tirent mieux que les natures plus fines, puisque avec moins de plaisirs et moins de peines la différence en faveur de la peine est moins forte. Ce résultat est pleinement confirmé par l'expérience immédiate en ce qui concerne l'humanité ; mais étant déduit de principes universels, il est aussi d'une application universelle, et nous n'hésitons pas à l'étendre aux autres êtres organisés. Les individus des classes inférieures et les peuples sauvages sont notoirement plus heureux que les classes aisées et cultivées des pays civilisés, non certes parce qu'ils sont plus pauvres et souffrent plus de privations, mais parce qu'ils sont moins sensibles et plus grossiers. La chemise de Patrick est le symbole d'une vérité profonde. Pareillement les animaux sont moins misérables que les hommes, parce que le surplus de douleur à leur passif est moindre. Le bœuf et le porc sont aussi confortables que s'ils avaient appris d'Aristote à poursuivre l'insouciance et l'indifférence au lieu du bonheur. Le cheval, plus sensitif, souffre bien plus que le porc, infiniment plus que le poisson, dont le bien-être proverbial tient au rang inférieur de son organisation nerveuse.

Autant le sort du poisson est plus enviable que celui du cheval, autant la condition de l'huître est préférable à celle du poisson, meilleure encore celle de la plante, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'en descendant au-dessous du niveau de la conscience nous ayons échappé à la douleur. D'un autre côté, l'excès de leur sensibilité nous fait comprendre pourquoi les hommes de génie se trouvent beaucoup plus malheureux que les

hommes ordinaires, à quoi s'ajoute le malheur d'avoir bercé le plus grand nombre des illusions.

C'est en effet le troisième point de notre conclusion : l'individu est d'autant moins à plaindre qu'il est plus complètement la dupe des illusions instinctives, d'abord parce que son jugement sur la proportion des maux et des biens dans le passé étant faussé, il sent moins sa misère ; ensuite parce qu'en dépit de tous les désappointements, il ne cesse jamais d'espérer. Il vit comme dans une ivresse perpétuelle, et se console des maux qui l'assaillent par l'incurable chimère d'un éblouissant avenir. Ce bonheur de l'ébriété est le caractère de la jeunesse. Chacun s'est pris pour héros d'un roman, et comme les liseurs de romans, il s'est consolé des malheurs et des contrariétés qu'il rencontrait sur son chemin par la perspective de la conclusion. Seulement la conclusion n'arrive jamais. Les illusions tombent l'une après l'autre. L'homme fait n'en a guère conservé que l'ambition et le désir d'acquérir. Le vieillard reconnaît à son tour ce que ces deux derniers penchants ont d'illusoire, à moins que l'ambition n'ait tourné chez lui en vanité puérile, et l'acquisivité en avarice. Aussi ne trouvera t-on pas chez les vieillards intelligents beaucoup d'illusions sur la vie individuelle, à l'exception de celles qu'entraîne leur amour instinctif pour leurs descendants. Le résultat de la vie individuelle est donc que l'on revient de toutes choses pour dire avec l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités ! tout est vanité ! »

Dans la vie de l'humanité, cette première période de l'illusion et cette première chute sont représentées par le monde ancien, hébreu, grec et romain. Dans les grands empires de l'Asie ancienne, les tendances et les points de vue qui se sont distingués plus tard formaient encore un mélange confus. Mais le judaïsme

exprime de la façon la moins équivoque, dans les promesses dont il se glorifie et dans sa philosophie optimiste, superficielle et tout absorbée dans la vie d'ici-bas, la conviction que l'individu peut atteindre le bonheur sur la terre. L'hellénisme témoigne plus noblement de la même tendance par le culte voluptueux de la science et de l'art et par une conception tout esthétique de la vie. L'hellénisme s'absorbe dans cet effort pour atteindre le bonheur terrestre. L'Etat n'existe à ses yeux qu'en vue de l'individu.

La république romaine introduit un élément nouveau. On y cherche le bonheur dans la puissance et l'éclat de la patrie. Quand le caractère illusoire de cette tentative fut manifesté par son succès même, Rome, devenue la maîtresse du monde, se plongea dans un hellénisme avili sous la forme de l'épicuréisme le plus superficiel, et l'ancienne civilisation s'éteignit en proclamant le plus profond dégoût de la vie.

Seconde période de l'illusion : *l'illusion du paradis*. Le fondateur du christianisme méprise la vie présente autant et plus que nul de ses contemporains. Il apporte son évangile aux misérables, les heureux ne le comprendraient pas ; il conseille non l'ascétisme mais la simplicité, estimant que la souffrance croît avec le nombre des besoins. Du reste, il ne promet pas de supprimer la douleur ici-bas. « Vous aurez des afflictions dans ce monde, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde. » Tandis que les promesses du judaïsme ont trait à la vie présente, celles du christianisme se rapportent à la vie à venir, dont l'amour seul nous rend dignes. Le salut consiste en ceci suivant le Christ, que les hommes imitent son mépris du monde et sa charité, espérant avec foi la vie à venir. Quant à son sacrifice expiatoire, c'est une interprétation juive que

Jésus lui-même aurait certainement désavouée. Joignez à ceci la condamnation de la prêtrise et des cérémonies, et vous avez l'essentiel de sa doctrine. La vertu chrétienne à son tour se résume en ces deux points : le mépris de la chair et l'amour. Les autres éléments du christianisme étaient déjà dans l'ancien monde, tandis que ce mépris des choses de la terre, dans la ferme espérance d'une vie éternelle, était une chose absolument nouvelle hors de l'Inde. C'est cette idée qui a sauvé l'antiquité du désespoir. « Nous sommes bien heureux, disait saint Paul, mais en espérance. »

Le bouddhisme, doctrine d'initiés voués au célibat, avait été promptement enseveli sous les superstitions ; il ne possédait pas d'ailleurs au même degré que la doctrine du Christ l'élément cosmopolite, l'idée de la fraternité universelle des enfants de Dieu ; et surtout il ne s'adressait pas aussi directement à notre égoïsme, parce qu'il n'enseignait pas la résurrection des corps et l'immortalité personnelle.

Nous avons vu que la piété procure aux fidèles un mélange de douleurs et de joies, où la joie peut bien l'emporter chez plusieurs. Que cette joie repose sur une illusion, cela est assez évident, puisque l'individualité du corps et de la conscience ne sont qu'une apparence qui s'évanouit à la mort, ne laissant que l'Etre un, inconscient qui l'a produite, d'abord en s'individualisant en atomes, puis en déterminant par son intervention directe le groupe d'atomes dont se compose le corps individuel. (C. II, VII.)

La pensée de Jésus était trop naïve pour concevoir l'existence de l'âme sans le corps, et c'est tout à fait dans son esprit que le *Credo* parle de la ***résurrection de la chair***. Les disciples ont des éclairs spéculatifs qui ne tirent pas à conséquence, ainsi Jean dans l'A-

pocalypse, annonce qu'il n'y aura *plus de temps*. Paul dit que la prophétie cessera et que *la connaissance cessera*. L'un de ces textes supprime le changement, l'autre supprime la conscience, ensemble ils tendent à faire évanouir l'individualité. La philosophie moderne n'admet plus de vie individuelle après la mort. Les attributs que Platon confère à l'âme mortelle dans le Timée réduisent l'âme immortelle à la contemplation des idées, où toute distinction individuelle s'efface nécessairement, quoique Platon lui-même n'ait peut-être pas aperçu cette conséquence. Aristote est au même point de vue ; son νοῦς ποιητικός n'a rien d'individuel. Spinosa arrive au même résultat en partant de tout autres prémisses. Leibnitz considère l'immortalité de l'âme comme inséparable de son corps propre, théorie qui se réfute d'elle-même dans l'état présent des sciences naturelles. Fichte, Schelling, Hegel admettent comme Spinosa l'éternité de l'espèce dans l'absolu, en opposition à l'immortalité individuelle, qu'ils repoussent. Bref, il est clair que les systèmes unitaires ne peuvent pas admettre cette immortalité. Le matérialisme, pas davantage. La pluralité des essences psychiques n'a jamais été le dernier mot de personne. Leibnitz, Herbart ont essayé successivement de ce point de vue, sans pouvoir s'y maintenir. Reste le théisme, avec ses substances créées. Mais les substances créées ne sont pas des substances ; elles ne durent qu'autant que Dieu les conserve : cette conservation est une action, c'est-à-dire une création. Elles ne subsistent que par l'action divine et dans l'action divine, dont il est impossible de les distinguer, et le théisme tourne au panthéisme. On accordera bien que les créatures ne subsistent qu'autant que Dieu le veut, mais on alléguera qu'il peut vouloir leur durée à perpétuité, comme celle des atomes. A cela nous avons déjà ré-

pondu (C. VI, X) : L'atome est simple, l'homme infiniment complexe. Le faisceau d'actes de l'Inconscient porté sur un organisme déterminé ne saurait durer plus que son objet. Quand l'organisme est dissous, quand la conscience individuelle qui se fondait sur la disposition des molécules de ce cerveau a disparu, ce faisceau d'actions de l'Inconscient qui était la propre substance de cet esprit individuel n'a plus d'objet, la continuité de cette action est devenue impossible. L'être (*Wesen*) qui se manifestait dans l'homme subsiste encore assurément, mais cet être n'a rien d'individuel. Ainsi l'espérance de la vie future est une illusion. Ce résultat semble désespérant à l'égoïsme, ce qui ne diminue en rien son autorité. Mais c'est l'égoïsme seul qui s'en afflige : pour celui qui vit d'amour et de renoncement, cette perpétuité du moi n'est pas un besoin, elle lui répugnerait plutôt. Aussi dès que la perpétuité de la conscience individuelle ne paraît plus croyable, la question d'un bonheur à venir semble n'avoir plus de sens. Que m'importe, ne manquera-t-on pas de dire, que m'importe le bonheur si je ne suis plus là pour en jouir ? Qu'en est-il pourtant ? — La réponse est simple : Après que le monde aura cessé d'être, tout sera exactement comme s'il n'eût jamais été. L'état antérieur sera rétabli. Mais quel était cet état antérieur ? Le principe de la volonté n'était pas déployé, puisque rien n'était voulu, car si quelque chose avait été voulu, cette chose aurait existé, il y aurait eu une création. Il n'y avait donc nulle volonté effective, et comme la pensée ne saurait passer du non être à l'être que par la volonté, il n'y avait point de pensée avant le monde, il n'y avait donc rien d'actuel, rien, sinon l'essence (*Wesen*) immobile, enfoncée en elle-même, sans existence. Avant le monde il n'y avait rien, après le monde il n'y aura rien.

Est ce donc là la félicité promise? — Oui, si l'existence est une souffrance; c'est ainsi que l'entendent le bouddhisme et Schopenhauer, mais non le christianisme. Sans prétendre que l'homme ait droit au bonheur, le christianisme n'y renonce pas. Il lui faut affirmer un but positif du monde ou s'abandonner soi-même. Les esprits formés par le christianisme sont incapables de s'élever à la réalité du renoncement. L'humanité ne peut y arriver qu'à travers une longue préparation dans une période historique purement mondaine, où l'influence du christianisme ait cessé de se faire sentir (*unchristliche*). Nous allons la caractériser tout à l'heure.

Cependant, le succès temporaire de l'Evangile ne saurait s'expliquer que par une action immédiate de l'esprit inconscient sur ses auteurs et sur les peuples, car en réalité ce point de vue était déjà dépassé depuis longtemps par la philosophie. A quoi pouvait donc servir cette illusion? — Elle était nécessaire parce que l'égoïsme n'était pas encore assez brisé pour abdiquer entièrement. Il devait se raccrocher à cette dernière espérance, il fallait donc qu'elle aussi fût déchirée pour rendre le moi accessible à l'idée de travailler uniquement pour le bien des générations à venir.

Et pourtant, ce renoncement, Rome l'avait déjà pratiqué, mais au profit exclusif du peuple romain. L'égoïsme individuel y avait fait place à l'égoïsme de race. Maintenant il s'agit de comprendre que la nation n'est qu'un rouage de la grande machine aussi bien que l'individu, et d'accepter cette position.

La seconde période est en progrès de vérité relativement à la première, parce qu'elle a compris que le bonheur n'est pas dans le monde, la troisième est en progrès sur la seconde, parce qu'elle comprend d'un côté que l'affranchissement de la misère du présent

n'est pas dans l'individu, de l'autre qu'il n'est pas hors du monde, mais dans le monde, de sorte que pour y parvenir il ne faut pas s'abstenir de vivre, mais s'abandonner à la vie, abandon qui serait en lui-même une folie, et qui n'a de sens que pour l'avenir de l'évolution universelle.

Cette transition entraîne inévitablement une rechute partielle dans l'illusion de la première période, c'est pourquoi nous voyons marcher parallèlement à la démolition du christianisme par la critique et par les sciences, la richesse, le luxe et l'amour de la vie.

La difficulté de rompre avec une idée aussi puissante que l'idée chrétienne apparaît assez dans les reculades philosophiques de notre époque, les postulats de Kant, la théologie spéculative de Hegel et la philosophie positive de Schelling. Seul, Schopenhauer a rompu franchement, mais il ne voit aucune issue à l'histoire et ne saurait sympathiser avec les grands travaux du présent. L'esprit du monde grandit pourtant de jour en jour, le christianisme n'est plus que l'ombre de ce qu'il était au moyen âge, il redevient ce qu'il était à son origine: la dernière consolation des misérables.

La TROISIÈME PÉRIODE DE L'ILLUSION cherche *le bonheur dans le progrès*. Cette idée de progrès reste à peu près étrangère à l'antiquité et au moyen âge. L'évolution du dogme chrétien s'est accomplie d'elle-même, sans que personne en eût conscience. Leibnitz, le premier, a conçu le progrès, et tout de suite il l'a compris dans toute sa grandeur. Il est l'apôtre de notre âge. Actuellement l'idée de progrès domine la philosophie de l'histoire. Elle ne règne pas moins dans les sciences naturelles : l'astronomie, aidée de l'analyse spectrale, l'étend à tout l'univers, tandis que l'anthropologie, l'archéologie et la linguistique unissent dans

une série continue le développement de la planète et celui de l'humanité.

Il est plus facile de comprendre le progrès universel et de l'admirer que de le prendre pour but de sa propre activité, en lui subordonnant son égoïsme L'égoïsme est mieux qu'un principe, l'égoïsme est un instinct, un instinct nécessaire, la résultante de nombreux instincts. Cependant il faut le combattre, il faut le combattre dans son intérêt même, attendu qu'il nous cause toujours plus de chagrin que de plaisir. C'est ce qu'il faut comprendre pour pouvoir, dans la pratique, se résoudre à des sacrifices, et théoriquement pour accepter la vérité philosophique de la vanité du moi, lequel n'est en réalité que la forme phénoménale d'un être identique en tous les individus. Le mépris de la vie est le chemin le plus court qui conduise au renoncement. C'est uniquement grâce à lui que des morales de renoncement comme celle de Christ ou celle de Bouddha ont pu acquérir une importance historique. L'immense valeur morale du pessimisme tient à ces conséquences. Cependant le pessimisme à lui seul ne fait qu'ébranler l'égoïsme. Pour le détruire dans sa racine il faut la connaissance spéculative du néant du moi, et de l'identité foncière de l'être dans tous les moi. La seule morale du bouddhisme repose sur ce fondement, non la morale chrétienne[1].

[1] L'auteur de ce résumé s'est efforcé d'établir dans plusieurs écrits que la morale chrétienne *conduit* à reconnaître l'identité substantielle de tous les hommes. Il a toujours cru comprendre que la vérité ne saurait contredire la vérité, et que dès lors, s'il est vraiment juste d'aimer son prochain *comme soi-même*, il faut avouer que notre prochain *c'est nous-mêmes*, attendu qu'il ne serait pas juste de se conduire comme si les choses étaient autrement qu'elles ne sont. Ce chemin de la vérité pratique *reconnue* à la prémisse théorique sans laquelle cette pratique ne saurait subsister lui paraît logiquement irréprochable, et cela suffit *ici*. En revanche, il ne saurait comprendre la marche inverse. Comment la conviction spéculative que mon prochain est une

La crise de chaque période est marquée par un dégoût de la vie qui tourne au suicide, au quiétisme et à l'ascétisme, trois manières de se détourner du train du monde ; mais le suicide, le quiétisme, l'ascétisme sont égoïstes tous les trois, et tous trois immoraux, à moins que l'individu ne soit absolument hors d'état de remplir ses devoirs envers sa famille et la société.

Tout est changé dès que l'individu s'intéresse au développement de l'ensemble, dès qu'il se sait membre d'un tout et utile au tout Alors il n'est plus question de suicide, et le quiétisme est pris pour ce qu'il est, pour un crime, parce que la société réclame les efforts de tous.

Ainsi la réflexion nous ramène à l'amour de la vie, mais l'égoïsme ne vit plus en souverain, l'individu se sait moyen pour un but, et tenu de respecter ses collaborateurs. Il vit dans l'espérance du bonheur que ses efforts préparent à l'avenir.

Cet espoir est la troisième et dernière illusion. En discutant la première, nous avons déjà beaucoup fait pour dissiper celle-ci. Nous avons déjà vu que la peine attachée au désir non satisfait nous frappe toujours en plein, tandis que le plaisir de la satisfaction n'est éprouvé que moyennant des circonstances favorables, et subit toujours une notable défalcation. Cette proposition n'est pas valable pour le présent seulement, mais pour tous les temps. La maladie, la vieillesse, le mécontentement, la dépendance d'autrui même, ne diminuent pas avec les progrès de l'humanité. La limite d'accroissement de la population se trouvera toujours

seule et même essence que moi pourrait-elle modifier mes instincts, dompter mes passions ? Cela pourrait être logique, mais *ici* la logique ne suffit point. Il faut un motif. La conviction la plus intime de la vérité du panthéisme ne me fera pas digérer avec l'estomac d'autrui. C. S.

dans les subsistances ; c'est-à-dire qu'une partie de la population sera toujours dans la misère ; et si les souffrances matérielles diminuent, le progrès des lumières les rend toujours plus sensibles. Le danger de la question sociale résulte précisément de ce progrès. Pour l'immoralité, la somme en reste à peu près la même, elle ne fait que changer de forme, elle s'atténue en se disséminant. Les chemins sont plus sûrs qu'au moyen âge, mais nous en sommes venus en Allemagne à tenir le voisin pour un fripon jusqu'à l'entière preuve du contraire. Au moral d'ailleurs comme au physique, le développement de la sensibilité par la culture augmente les impressions douloureuses, quand même le mal tendrait de fait à diminuer. Et si la culpabilité est d'autant plus grande qu'elle est mieux comprise, on doit en conclure que le mal moral augmente par l'effet même de la civilisation, attendu que la pratique est loin de s'améliorer dans la mesure où le jugement se raffine.

Enfin, on sait que la moralité la plus parfaite ne pourrait que supprimer, pour sa part, la douleur, sans jamais nous procurer un bonheur positif.

Les joies de la dévotion ont naturellement disparu avec la prière et la foi dans la vie à venir.

La science se répandra de plus en plus, et de plus en plus elle s'attachera exclusivement à la méthode expérimentale. L'intervention du génie y sera de moins en moins nécessaire, et les génies disparaîtront, emportant avec eux les joies de l'admiration. La part de chaque ouvrier à l'œuvre générale deviendra minime, et minime aussi le plaisir de la production, qui sera trop compensé par la fatigue d'apprendre. Ainsi la science augmentera, mais non pas le bonheur qui en découle.

Quant à l'art, son importance diminue graduelle-

ment dans une civilisation positive et affairée. Les préoccupations économiques et techniques lui laissent peu de place. Si le présent nous permet de conclure à l'avenir, si les âges de l'humanité ressemblent à ceux de l'individu, le rôle de l'art se réduira peu à peu à celui du ballet pour les gens de finance.

Je passe aux instincts pratiques reposant sur l'illusion : l'amour et l'honneur, par exemple. S'ils restent ce qu'ils sont, ils continueront à faire souffrir les hommes autant que du passé. S'ils sont détruits, nos après-venants souffriront moins de ce chef que nous, sans y rien gagner en fait de bonheur positif, leur vie n'en sera que plus vide. Enfin, s'ils subsistent, quoique ébranlés parce qu'on aura compris leur mensonge, ce qui est le cas le plus probable, alors ils feront tout le mal possible sans aucune compensation. L'individu fait son salut en se sacrifiant à l'avenir, oui, sans doute, mais si chaque génération se sacrifie à la suivante et que chacune soit misérable à son tour, quelle est la valeur de ce sacrifice ? Ces phénomènes indiquent assez que le but de l'évolution ne saurait résider dans l'évolution elle-même, et que ce but reste à trouver.

Nos progrès si vantés n'augmentent guère notre bonheur. La science pure influe à peine directement sur la condition de l'humanité. L'action des progrès industriels, en revanche, est immense. Ils rendent possibles les progrès sociaux et politiques, ils diminuent le travail, ils augmentent le luxe. Mais le bonheur ! En augmentant la masse de subsistances à la disposition des pays civilisés, ils ont produit un fort accroissement de leur population, sans que les individus dont celle-ci se compose en aient sensiblement profité. Le seul avantage positif résultant de l'augmentation des richesses consiste en ceci, que bien des forces absorbées jusqu'ici par le combat pour l'existence ont

obtenu la liberté de se vouer au travail intellectuel. Le progrès économique accélère par là l'évolution universelle (*Weltprocess*).

Mais c'est un gain pour l'évolution et non pour le bonheur des individus ou des nations qu'elle entraîne. Quant aux progrès politiques et sociaux, ils ne sauraient avoir qu'une portée négative, indépendamment de l'augmentation des richesses que nous avons déjà touchée. L'idéal du progrès en toute chose tend simplement à nous élever au *zéro*, et comme l'idéal restera toujours inaccessible, notre condition restera toujours au-dessous du point d'indifférence, le plateau du mal l'emportera toujours.

Quand on supprimerait les maladies, quand on trouverait un moyen de produire des aliments en quantité indéfinie, on n'élèverait pas notre condition au-dessus du plan de l'horizon, on ne ferait, en abolissant quelques misères poignantes, qu'aiguiser la pointe de cette question : « Que sert-il de vivre ? que nous offre la vie en échange des douleurs qui en sont inséparables ? » Aussi longtemps qu'il y a des maux accidentels, on les voit comme des murailles derrière lesquelles se cache le bonheur. A mesure que ces maux accidentels sont éliminés, on voit mieux que leur importance n'était qu'accessoire. En s'approchant de la meilleure condition possible sur la terre, on entrevoit de plus en plus distinctement que la douleur est inhérente à la volonté, c'est-à-dire à l'être, que la misère de l'existence tient à l'existence elle-même. De même que la loi donnée aux juifs était, suivant Paul, la puissance du péché, de même le progrès est la puissance du pessimisme. C'est pour cela, et pour cela seulement, que le progrès doit être poursuivi (*ist practisches Postulat*). Les hommes cherchent le progrès dans l'espoir du bonheur : c'est une illusion, mais c'est une illusion

salutaire ; par ce moyen, l'esprit inconscient les pousse à des efforts dont ils ne seraient pas capables s'ils en connaissaient l'objet véritable.

Nous avions déjà reconnu que la balance des biens et des maux est d'autant moins défavorable pour un être que ses illusions sont plus profondes et son organisation moins délicate ; il est donc clair que le progrès, en dissipant les illusions, en élevant la culture et la sensibilité nerveuse, doit augmenter à la fois la misère et la conscience de cette misère. J.-J. Rousseau voulait reculer et il s'arrêtait à moitié chemin. Mais il n'est pas question de reculer, nous n'avons pas le choix, il faut avancer. Seulement ce n'est pas vers l'âge d'or que nous nous dirigeons, et ceux qui placent l'âge d'or dans l'avenir se trompent plus grossièrement que ceux qui le mettaient dans le passé.

Telle est la vieillesse pour l'individu, telle est la vieillesse pour les nations, telle sera la vieillesse pour l'humanité, avec cette différence que l'humanité ne laissera point d'héritière. Revenue des illusions et des vanités, n'attendant plus rien de la vie, et cependant soumise encore à la nécessité du travail, elle ne demandera plus que le repos, le sommeil éternel, l'absence de douleur, l'anéantissement. Ce n'est pas tel individu, comme il arrive aujourd'hui, c'est l'humanité tout entière qui soupirera après le néant.

XIII. Quel est donc *le but final* de cette existence? Cette question est inévitable. Il faut admettre un but final du moment où l'on a constaté l'existence d'un rapport de but à moyen quelque part. Quel est le but du monde? Ce n'est pas l'ordre moral, qui de son essence n'est que moyen ; ce n'est pas le bonheur, au sens positif du moins, puisque le bonheur n'a jamais régné dans le monde et que le monde s'en éloigne tou-

jours davantage. Ce n'est pas le monde, l'évolution elle-même : si toutes les scènes en sont mauvaises, la pièce ne peut pas être bonne Serait-ce, comme on l'a dit aussi, la liberté? — Peut-être, mais qu'est-ce que la liberté? — La conscience de la nécessité, et d'une façon générale, la conscience. L'expérience nous dirigerait de ce côté : ce qui est en progrès dans le monde, c'est la conscience. Tous ces penchants, résultat de l'individuation, qui tendent au bonheur et qui n'y mènent point, procurent le développement de la conscience. La philosophie moderne accepte cette indication. Aux yeux du philosophe, dit Schelling, la nature est l'organe de la conscience de soi, et la conscience de soi ne pouvait se produire que par l'intermédiaire d'une telle nature. C'est aussi le sentiment de Hegel.

Cependant la conscience ne saurait être le but en elle-même. Elle est enfantée par la douleur et n'aboutit qu'à la vanité. La contemplation de la misère est un redoublement de misère. Prendra-t-on pour but l'idée purement formelle d'une activité raisonnable, qui aurait la conscience pour condition? — Non, cette activité n'a de sens qu'en partant de l'existence donnée, à titre de moyen pour en alléger le fardeau. Nous avons beau chercher, nulle idée n'est susceptible d'être prise pour l'idée du but final, rien n'a de valeur absolue en soi-même, sinon la félicité.

Le bonheur est l'aspiration universelle, la soif du bonheur est l'essence même de la volonté. Et cependant nous avons reconnu que le bonheur est impossible, et que les progrès de la conscience nous éloignent toujours plus du bonheur.

Il règne donc un antagonisme entre la volonté et l'intelligence : plus la conscience se développe dans le cours du monde, plus elle s'émancipe de la volonté irrationnelle à laquelle elle obéissait servilement au

début, plus elle s'affranchit des illusions que la volonté lui suggère. Elle prend une position hostile à la volonté, qu'elle combat pied à pied dans l'histoire. Son œuvre dernière paraît logiquement devoir être l'anéantissement total de la volonté par la démonstration que tout vouloir produit la misère, et que le seul renoncement conduit au meilleur état possible, lequel consiste à ne point souffrir. Et cette lutte de la conscience contre la volonté, qui se présente à nous comme un fait d'expérience, n'est point quelque chose d'accidentel, elle est impliquée dans la notion même de la conscience.

Nous avons vu que l'émancipation de la pensée vis-à-vis de la volonté est le propre de la conscience, tandis que dans l'inconscient la pensée est esclave de la volonté, dont elle procède. Nous savons en outre que la logique règne dans le monde de la pensée, tandis qu'elle est foncièrement étrangère à la volonté ; d'où l'on conclura que, dès qu'elle en aura la force, la pensée s'efforcera d'annuler ce qu'elle trouvera d'anti-logique dans l'illogique volonté. — Enfin, nous venons d'établir surabondamment que la poursuite du bonheur est ce qu'il y a de plus anti-rationnel et que la volonté n'en veut pas démordre. De ces trois principes, il suit forcément que la conscience, une fois développée, doit reconnaître l'absurdité de ce vouloir toujours le même, et le combattre jusqu'à extinction. Ainsi la conscience est le but prochain de la nature, mais elle ne saurait être le but final. Le but final de son essence, c'est le bonheur, mais le bonheur positif est impossible, et sa poursuite produit la douleur, dont l'absence est le plus grand bien réalisable. Enfin la conscience implique l'émancipation de l'intelligence à l'égard de la volonté. Le problème du but final a trouvé sa solution : l'Inconscient, dans son infinie sagesse, a créé

la conscience pour délivrer la volonté de son vouloir, la conscience est le moyen suprême d'arriver au suprême bien, lequel consiste à ne point souffrir

Ce monde est le meilleur possible et cependant il est fort misérable. Ce qui serait préférable au meilleur monde, c'est qu'il n'y en eût point. Tout cela s'entend, si l'on admet que ce monde a été disposé par une sagesse infinie, tandis que son existence même est le fait d'un principe irrationnel, lequel ne saurait être que la volonté. Considérée en elle-même, la volonté est simplement *alogique*, étrangère à la raison ; mais elle a agi, et par les effets de son vouloir (lequel est un pur hasard), elle devient *anti-logique*, hostile à la raison, puisque, cherchant le bonheur, elle produit la misère. Il s'agit donc pour la raison de réparer la sottise de la volonté. Mais la raison inconsciente n'a point d'empire immédiat sur la volonté, dont elle n'est point indépendante; c'est pourquoi il lui faut ruser, mettre à profit l'aveuglement de la volonté pour la mettre en conflit avec elle-même, ce qui arrive au moyen de l'individuation. Le résultat de ce conflit est la conscience, c'est-à-dire l'avénement d'une force indépendante de la volonté, avec laquelle la lutte contre la volonté peut commencer. Le monde est donc un combat continuel de la logique contre l'illogique, combat où celui-ci finira par succomber. Si cette issue était impossible, il faudrait désespérer, mais il n'en va pas ainsi. Nous croyons au triomphe de la raison, nous croyons à une fin de l'évolution, qui nous délivrera des tortures de l'existence.

Reste le problème pratique, qui est la grande difficulté: Comment pouvons-nous nous représenter et comment pouvons-nous amener la réduction de la volonté, l'anéantissement du monde?

On ne s'arrê[illegible] recettes de Schopenhauer,

qui condamne le suicide et recommande de se laisser mourir de faim, ou sinon, de se déprendre absolument du monde. Les conseils de ce philosophe ne concernent que l'individu, et ce que nous demandons c'est le salut universel. Quand tous les hommes, pris individuellement, se désintéresseraient de tout, la misère de la nature ne serait pas guérie, et quand ils cesseraient d'être, la nature aurait bientôt fait surgir une nouvelle humanité. Il faut autre chose. Si l'être est un, l'affranchissement doit être un et universel. Le triomphe de la raison doit marquer la fin du monde, après laquelle il n'y aura plus de temps, car le monde doit finir, de même qu'il a commencé : l'un et l'autre sont impliqués dans l'idée d'une évolution qui tend à une fin.

L'humanité sera-t-elle capable d'un développement de sa conscience suffisant pour cette tâche ? Est-ce une espèce d'animaux plus parfaite qui accomplira l'œuvre? sera-ce sur cette terre ou après que la vie l'aura quittée? nous ne savons. Mais dans le monde actuel nous sommes les prémisses de l'esprit. Si nous négligions paresseusement un travail dont nous serions capables, l'Etre, qui est aussi nous, en supporterait plus longtemps le supplice d'être.

Le moment est venu où nous pouvons poser le principe de la philosophie pratique. En voici la formule : « Vouer entièrement sa personnalité au cours du monde, en vue de son but final, le salut du monde, » ou en d'autres termes : « Prendre les fins de l'Inconscient pour le but de sa volonté consciente. » On y arrive lorsqu'on s'est consacré au salut universel et qu'on est convaincu de la parfaite sagesse de l'Inconscient. Le monisme établit théoriquement la vanité de l'égoïsme, pratiquement rien n'agit contre cette source de toute malice comme la conviction que la recherche d'un bonheur personnel est fatalement illusoire. Le

dévouement requis est donc plus facile dans ce point de vue que dans tout autre. Enfin comme la crainte est un motif plus fort que l'espérance, le point de vue que nous esquissons agira plus fortement que l'illusion du bonheur par le progrès ne peut le faire, pour rétablir l'instinct dans ses droits et pour nous inspirer la volonté de vivre, qui est la vérité provisoire ; car ce n'est qu'en nous donnant entièrement au monde et à ses douleurs que nous pouvons contribuer en quelque chose à son heureuse issue. La philosophie morale qui se déduirait de ces prémisses n'irait donc pas à nous faire divorcer avec la vie, mais au contraire à nous réconcilier pleinement avec elle.

Reste la question de savoir comment nous devons nous représenter la suppression du vouloir et de l'existence, l'anéantissement du monde. En vérité nous sommes hors d'état d'en rien dire avec certitude. Mais cette ignorance, fût-elle absolue, n'ôterait rien à la nécessité démontrée que le monde se termine ainsi. Voici quelques indications tout à fait problématiques, seulement pour faire voir qu'une telle issue n'est pas absolument inconcevable.

La *première condition*, c'est que l'esprit existant dans l'univers soit à peu près concentré dans l'humanité. L'astronomie ne suscite pas d'objections insurmontables à l'idée que dans un lointain avenir l'humanité pourrait concentrer en elle une quantité d'esprit et de volonté de beaucoup supérieure à celle qui resterait partout ailleurs dans le monde. Dans ce cas seulement il se pourrait que le refus de vouloir (la négation de la volonté ?) de l'humanité anéantît toute la volonté existante, sans qu'il en restât rien. (*Dann kann die menschheitliche Willensverneinung den gesammten actuellen Weltwillen ohne Rest vernichten.*)

Seconde condition : Il faut que l'humanité se pénètre de la folie de tous les désirs, de la misère absolue de l'existence ; il faut que cette conviction devienne un sentiment puissant qui triomphe de l'instinct qui nous porte à vouloir vivre. Il n'y a pas lieu de désespérer que la chose n'arrive. Cet état moral (*Willensverneinung*) se produit déjà dans bien des individus isolés contrairement au but de l'esprit inconscient ; pourquoi ne finira-t-il pas par prévaloir lorsqu'il accomplira ce but ? Aujourd'hui déjà les passions naturelles ont cédé du terrain à l'influence énervante de la vie moderne. Cet affaiblissement gagnera d'autant plus que l'arbitraire individuel sera plus resserré par la régularité des droits et des coutumes, et que dès l'enfance la vie se mouvra dans les rails d'une triviale prudence.

Troisième condition : Un perfectionnement du télégraphe qui permette à la population du globe de prendre une délibération simultanée.

La réunion de ces points permettrait « à la majorité de l'esprit » (*sic*) actif dans le monde de former la résolution de supprimer la volonté. Cette décision aurait-elle l'effet désiré ? Examinons. Dans l'homme individuel, la raison peut certainement supprimer une volition particulière, mais cette suppression n'est pas l'effet d'une action directe de la raison sur la volonté. La raison ne détruit une volition qu'en suggérant un vouloir contraire qui neutralise le premier. Lorsque des volontés particulières entrent en collision sans s'annuler réciproquement, c'est qu'elles ne se contredisent qu'en partie. Il peut arriver aussi que l'un des désirs soit réellement annulé, mais qu'il se reproduise incessamment par la vertu puissante de l'inconscient, de sorte qu'il semble ne subir aucune altération. Le premier cas ne saurait se rencontrer dans l'opposition

entre l'affirmation et la négation de la volonté (*Willensbejahung und Willensverneinung*), car la contradiction est absolue. Quant à la reproduction immédiate de la volonté que le monde soit (*des Weltwillens*) après son anéantissement total, l'analogie n'y conduit pas; car les volontés particulières qui ressuscitent de la sorte ont toujours pour fondement la volonté actuelle de l'existence (*der actuelle Weltwille*), tandis que dans notre cas, il n'existerait plus aucun vouloir en acte[1]. Dès lors, aussi longtemps que la négation suggérée par la raison n'aura pas atteint la force du vouloir contraire, celui-ci réparera immédiatement ses pertes. Mais aussitôt que la première atteindra la force du second, on ne voit pas pourquoi ils ne se neutraliseraient pas absolument l'un l'autre. Un excédent négatif n'aurait pas de sens, puisque l'objet de la volonté négative n'est autre que le non-être, le 0, qu'elle ne veut pas dépasser. Enfin, il est certain par l'analogie que la raison excitera bien la volonté négative, puisque le mobile qu'elle met en jeu n'est autre que le mobile de tous les vouloirs particuliers, savoir le besoin de bonheur.

Tout ceci est fondé sur les rapports de la pensée et de la volonté, qui sont les principes universels; d'où suit que la négation universelle de l'être (*universelle Willensverneinung*) devrait se réaliser, quand même l'humanité n'en serait pas l'organe ou l'unique organe. Le plus grand développement possible de la raison consciente aura donc pour effet de replonger tout vouloir actuel dans le néant, ce qui entraîne la fin du monde, sans qu'il subsiste aucun reste qui puisse servir de point de départ pour une nouvelle évolution. La raison a produit le meilleur monde possible, dans

[1] On reviendra néanmoins sur cette éventualité.

ce sens qu'il y a pour lui une délivrance possible. La souffrance ne s'éternisera pas.

XIV. *Les derniers principes* indispensables, irréductibles, suffisants de toutes nos recherches, la *volonté* et la *pensée* (Vorstellung) sont également ceux de Platon et de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer et de Spinosa. Hegel et Schopenhauer sont les plus exclusifs, Platon incline au même sens que Hegel, donnant le grand rôle à la pensée, tandis que Schelling se prononce pour la volonté.

Pour nous, procédant suivant la méthode empirique, nous avons pris les deux notions telles que nous les fournissent l'usage et la langue, et nous les avons modifiées au fur et à mesure qu'il en était besoin pour l'explication des phénomènes. Donnons-leur un dernier regard.

a) *La volonté.* Ceux qui enseignent la substantialité de la matière se rangent en deux classes : les uns en font la substance éternelle, incréée, unique ; les autres, le résidu d'un acte créateur qui a cessé ; mais la notion d'un tel résidu reste indéfinissable. Nous, au contraire, qui dans l'atome voyons une force, et dans le monde, un équilibre instable de forces, loin de séparer la création de l'acte créateur, nous les identifions entièrement, et les choses réelles sont à nos yeux le déploiement actuel d'une volonté. Cette vue n'est point contraire à la loi d'inertie : l'effet produit persiste aussi longtemps que dure l'objet dont il est un mode, c'est-à-dire aussi longtemps que cet objet est produit, aussi longtemps qu'il est voulu.

L'effet, l'acte et le vouloir sont une seule et même chose, dans l'univers et dans l'atome. (Voy. chap. V et X.) S'ils semblent se distinguer dans l'homme, cela tient à des confusions d'idées. Et d'abord si l'on n'entend par effet que l'effet *cherché*, il est permis de dis-

tinguer entre la volonté suivie d'effet et celle qui ne l'est pas en raison d'obstacles extérieurs, entre vouloir et faire. Mais toute volonté n'est pas moins une action et un effet. Le vouloir qui se confond avec son effet est celui qui a pour objet le présent, mais le soi-disant vouloir relatif à l'avenir n'est pas un vrai vouloir (catégorique), ce n'est qu'un dessein. Enfin, ce que l'on appelle vulgairement action, c'est l'action de l'homme tout entier, tandis que la volition peut ne pas aller au-delà des mouvements du cerveau, quand elle est faible, ou par l'effet de mouvements en sens opposé. Le vouloir qui se confond avec le fait aux yeux de la psychologie est la résultante de tous les vouloirs particuliers. Mais chaque vouloir élémentaire est un fait, puisque c'est un mouvement moléculaire dans le cerveau.

Le vouloir ou la volition est l'acte, la volonté est la puissance de cet acte. La volonté est ce qui peut vouloir. Mais ce qui peut vouloir peut aussi ne pas vouloir. Si le vouloir était un vouloir nécessaire, si la volonté se réalisait nécessairement, il n'y aurait point de puissance et point de volonté. Voyons si cela est admissible.

L'identité de la puissance et de l'acte implique l'éternité de l'évolution ou du monde, qui n'aurait ni commencement ni fin : pas de fin, cela serait déplorable, mais concevable ; pas de commencement, cela est impossible, puisque dans ce cas il faudrait admettre qu'au moment où nous parlons il s'est écoulé réellement un temps infini. Ainsi l'évolution a commencé, et ce commencement marque la limite entre le temps et l'éternité (intemporelle). La puissance a donc été pure puissance, volonté sans vouloir actuel. Mais alors, si la volonté a pu rester sans vouloir effectif, il n'est pas inadmissible qu'elle retourne à cet état : de la né-

cessité du commencement nous pouvons conclure à la possibilité de la fin.

Le rapport entre la puissance et l'acte, la volonté et le vouloir, paraît éclairci ; toutefois, il reste une difficulté : comment concevoir le passage de la puissance à l'acte ? Tout vouloir réel est déterminé. Vouloir, c'est vouloir quelque chose, et ce quelque chose, ce contenu du vouloir, c'est une représentation. Cependant la représentation ne peut pas se donner l'existence à elle-même, autrement elle serait volonté. Nous nous trouvons pris dans un cercle : le vouloir ne peut devenir actuel que par la pensée, et la pensée ne peut devenir actuelle que par la volonté. Ce cercle, il faut le briser : l'initiative doit venir de quelque part. Ce ne saurait être de la pensée, reste donc que l'initiative vienne de la volonté. Il faut donc concevoir la volonté agissant dans un état intermédiaire entre la puissance et l'existence, déjà sortie du repos sans avoir atteint la plénitude d'une existence déterminée, actuelle relativement à la pensée, virtuelle encore relativement à l'existence fixée. Cet état n'est qu'un instant fugitif ; c'est l'initiative du mouvement, c'est le commencement du monde. Celui qui sous le nom de volonté n'entend qu'une initiative devrait dire que cet instant est le seul où la volonté joue un rôle, car une fois que le monde a commencé, la volonté est un état, une existence, qui change sans doute, mais par le changement des représentations qui lui servent de contenu. Il faut donner un nom à cet état passager de la volonté distinct du vouloir fixé, réel, qui en est le produit, à cette volonté qui ne veut qu'elle-même. A l'exemple de Schelling, nous l'appelons *vouloir vide* (*leeres Wollen*). Le vouloir vide est et n'est pas, il devient, c'est le *devenir* au sens éminent, seule genèse réelle, car toute au-

tre genèse apparente n'est que modification d'une existence actuelle. Le vouloir vide n'est pas encore, il sort du non être absolu (qui n'est pas rien, mais la pure essence), il cherche l'existence sans pouvoir l'atteindre. La volonté en soi peut être ou ne pas être, vouloir ou ne pas vouloir, le vouloir vide est la volonté qui s'est prononcée, qui ne peut plus ne pas vouloir, mais qui ne peut pas encore vouloir avant d'avoir quelque chose à vouloir : savoir un objet, une représentation.

Le vouloir déterminé veut quelque chose, il veut la réalisation de son contenu idéal ; le vouloir vide, parce qu'il est vide, ne veut que lui-même, la réalisation de sa pure forme, il veut vouloir. Il veut ce qu'il ne peut pas atteindre sans un secours étranger, car pour vouloir réellement, il faudrait vouloir quelque chose, un contenu, que la pensée seule peut lui fournir. Ainsi de sa nature le vouloir vide est une souffrance absolue. Le vouloir vide n'est qu'un instant, le contenu qu'il cherche, il le trouve dans la pensée ; il n'y a donc pas de souffrance *antérieure* au monde. Mais cet objet du vouloir possible est de sa nature fini, le *monde idéal est fini* (bien qu'il comporte une élaboration infinie). La volonté, en revanche, est infinie : une fois mise en mouvement, elle pousse donc toujours à l'être. En dépit de la satisfaction relative qu'elle trouve dans le monde, il reste un vouloir vide en excédant, un vouloir vide infini, et par conséquent une souffrance infinie. Le principe de la volonté est inévitablement en proie à une misère infinie jusqu'à ce qu'il rentre tout entier dans la pure virtualité. On a vu que toute volonté non satisfaite fait apparaître une conscience. Il y a donc une conscience hors du monde, une conscience dont le seul objet est le sentiment d'une misère absolue, par opposition à la misère qui règne dans le

monde et qui n'est qu'une misère relative, un excédant de misère.

La volonté et la pensée, qui l'une et l'autre préexistent au monde, se réunissent donc, et l'existence est réalisée, quand le vouloir vide s'est partiellement rempli par l'absorption de la pensée tout entière. Dans l'union du vouloir et de la pensée pour former l'existence, qui est le vouloir rempli, la volonté fait sortir l'idée et s'en empare, tandis que l'idée s'abandonne à la volonté ; rôle tout passif, qui fait voir que la pensée et la volonté se comportent comme l'élément masculin et l'élément féminin. Le rapport des deux termes reste tel, lors même que l'idée est incapable de résister à la volonté, et que celle-ci ne saurait s'empêcher de saisir l'idée, lors même, en un mot, qu'elles ne sauraient ne pas se confondre une fois l'ébranlement imprimé, attendu qu'elles sont identiques en essence. Nous voyons seulement que ce fait intelligible est un événement nécessaire.

La volonté ne saurait être satisfaite, parce qu'elle est une puissance infinie et qu'une infinité accomplie est contradictoire. Quelle que soit la grandeur du monde, le rapport du vouloir plein au vouloir vide sera toujours le rapport du fini à l'infini ; aussi bien n'importe-t-il pas à l'infini de la misère que le monde soit heureux ou malheureux.

Il reste heureusement une délivrance possible dans la liberté que la pensée acquiert vis-à-vis de la volonté par la conscience, qui commence par aiguiser la douleur dans le monde en même temps qu'elle donne naissance au plaisir. Cette délivrance finale est bien compatible avec nos principes, quoique la volonté remplie soit seule accessible à la conversion. En effet, cette volonté remplie possède seule véritablement l'existence et l'actualité. Quant au réel, il est relativement au

vouloir vide, qui cherche l'existence, ce qu'est la réalité relativement au néant, bien que cette réalité et ce néant soient absolument homogènes. Que si donc le vouloir est subitement neutralisé par la volonté réelle de ne point vouloir, si le vouloir se décide ainsi lui-même à ne plus vouloir, l'effort impuissant du vouloir vide cesse par là même, et le retour à la puissance est accompli, la volonté se retrouve ce qu'elle était avant tout vouloir, une puissance qui peut indifféremment vouloir ou ne vouloir pas.

Dans l'Inconscient, il n'y a pas de souvenir, il n'y a pas d'expérience. L'évolution accomplie ne le prive de rien, ne lui donne rien, ne l'altère en rien, la possibilité que le monde recommence avec sa misère subsiste donc toujours. Voyons jusqu'à quel point la réalisation en est vraisemblable.

L'Idée est soumise à la nécessité par sa nature rationnelle. Le vouloir est soumis à la nécessité par accident. La puissance avant l'acte est libre, et sa liberté se confond avec le hasard, aucune influence extérieure, aucun motif intérieur n'altère son indifférence. Les chances pour et contre sont absolument égales.

Si la puissance était dans le temps, la chance que la puissance passe à l'acte restant égale à chaque moment, il serait certain qu'elle passerait effectivement à l'acte au bout d'un temps quelconque ; mais la puissance étant intemporelle, son éternité ne différant point de l'instant, la chance reste toujours un contre un. Le passé ne la modifie proprement pas, puisqu'il n'en reste aucune expérience. Cependant, au point de vue du calcul des probabilités, il est clair qu'à chaque renouvellement du monde la vraisemblance d'un renouvellement ultérieur diminue, comme il est moins probable que la rouge tourne lorsqu'elle a déjà tourné plusieurs fois, et même une seule fois.

b) La pensée (*Vorstellung)* est le second principe supérieur à l'existence (*überseiendes*), pensée éternelle, intuitive, inconsciente, pareille au monde idéal de Platon. Comme à nos yeux l'être implique la réalité, nous devons refuser l'être à l'Idée (*sie für etwas nicht seiendes halten*[1]) quoique nous l'appelions « ce qui est purement » (*das rein Seiende*[2]). L'unité des pensées multiples dans l'Inconscient, leur pénétration réciproque est impliquée dans le fait qu'elles sont intemporelles. Platon résume les idées dans l'idée du bien. Ce qui caractérise le mieux la pensée à nos yeux, c'est qu'elle est logique, attribut formel dont l'essence, négativement exprimée, est l'impossibilité de la contradiction (*principium contradictionis)*, positivement, la finalité. Ces deux expressions sont équivalentes, car le but absolu n'est autre que celui qu'il est impossible de se proposer sans se contredire, définition à laquelle satisfait l'idée de bonheur. Le principe logique est ainsi purement formel ; aussi ne peut-il se réaliser que dans son contraire, le principe irrationnel. Il n'y a réellement de but que lorsqu'il y a quelque chose à changer, une contradiction à lever. La pensée prise en elle-même est donc un principe purement formel; ce n'est qu'en s'appliquant, ce n'est qu'en face d'une contradiction réelle qu'elle acquiert un but positif, et avec ce but les moyens de l'atteindre. C'est alors que le monde des idées prend naissance. Il ne s'agit point ici d'un jeu de concepts abstraits comme chez Hegel, dont la logique évolutive repose sur une illusion, puisque de son propre aveu ce développement serait intemporel. Il n'y a point d'évolution intemporelle. Ce qu'il y a, non seulement avant ce monde mais à chaque instant de l'existence, c'est

[1] Page 782.
[2] Page 783.

une pénétration réciproque de toutes les représentations qui constituent l'idée de l'univers. Sans cette intuition simultanée des moyens dans les buts, nous ne saurions entendre comment l'Inconscient peut penser à la conscience comme instrument, sans avoir de conscience lui-même. Il semblerait que la conception de la conscience est une forme supérieure de la conscience elle-même. Cependant pesons bien ceci :

S'il s'agissait de penser la conscience comme conscience, c'est-à-dire de se placer au point de vue du sujet conscient et de savoir comment il se trouve, comment il est affecté, assurément il serait besoin pour cela d'une conscience supérieure ; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit, et cela n'est point nécessaire. Il suffit que l'Inconscient pense le fait objectif (*objectiver Process*) dont la conscience est la manifestation subjective, puis, comme effet de ce mouvement, la pensée s'émancipant de la volonté. Ceci répond à l'objection ; mais on pourrait la généraliser en disant : Se proposer un but, c'est songer à l'avenir, mais comment l'Inconscient, qui ne sait pas qu'il est, peut-il savoir qu'il sera ? — Cette objection est un sophisme. Celui qui songe à l'avenir agit en prévision d'un certain état, mais il n'a pas besoin de savoir que cet état sera le sien propre. L'oiseau qui commence à bâtir un nid, par exemple, songe instinctivement à l'avenir d'un autre. Hors de la pluralité, cette distinction s'efface, un état est un état, la question de savoir l'état de qui est impossible sans doute à l'Inconscient, mais elle n'a point de sens. Ce qui reste vrai dans l'objection, c'est que l'Inconscient doit connaître l'état qu'il veut faire cesser, et qu'il ne peut le connaître qu'en l'éprouvant, puisque cet état n'est point compris dans l'Idée. En d'autres termes la finalité de l'Inconscient, conclusion de la science expérimentale, impose *a priori* l'admis-

sion d'une conscience hors du monde[1], laquelle sent son état comme un supplice ; or c'est là une proposition dont nous venons de reconnaître *a priori* la nécessité en nous fondant sur la nature de la volonté et sur les lois qui président à la genèse de la conscience ; telle est la seule conscience qui résulte du fait de la finalité dans le monde. Ce point de vue concilie les doctrines opposées du théisme et de la fatalité aveugle en manifestant la part d'erreur et la part de vérité des deux systèmes.

Les idées particulières ne sont que des applications du principe logique aux cas particuliers, et l'idée de l'évolution cosmique n'est que l'application du principe logique au vouloir vide (correspondant à l'*être* qui forme la première catégorie de Hegel). Nous ne désignerons donc plus ce principe sous les noms de pensée inconsciente ou de monde des idées ; nous dirons simplement l'Idée.

L'Idée n'existe que quand la volonté la réalise, qu'est-elle donc auparavant ? Elle est, comme la volonté, supérieure à l'être (*ein überseiendes*). La différence radicale entre les deux, c'est que la volonté sort d'elle-même du non-être, tandis que l'idée en est arrachée par la volonté ; si l'idée pouvait passer dans l'existence d'elle-même, elle serait volonté, puissance d'être. Cependant elle n'est pas un pur néant, puisque la volonté s'y applique et la réalise. Ce n'est pas un être réel, ce n'est pas une puissance, ce n'est pas rien, que reste-t-il ? La langue n'a pas de mot pour exprimer la notion dont nous avons besoin, et pourtant c'est bien une notion. Ce qui ne permet pas d'attri-

[1] Ici (page 786) l'auteur appelle cette conscience *anté-mondaine*, plus haut, (page 776) il écartait formellement cette détermination, tout en accordant une conscience *extra-mondaine*, dans le même sens.

buer l'*existence* à l'idée pure, c'est précisément le fait qu'elle n'est pas la réalisation d'une puissance, c'est pourquoi le mot *acte* ne lui convient pas : *actus purus* est un terme contradictoire. La condition de l'Idée est bien opposée à la puissance, mais elle ne suppose pas la puissance, comme fait l'acte. Il s'agit moins encore d'une activité. C'est quelque chose d'absolument tranquille, absolument renfermé en soi-même ; on pourrait l'appeler *être latent*. C'est tout à fait ce que Hegel désigne sous le nom du pur être (*reines Sein*), et Schelling sous celui de purement existant (*rein Seiendes*). Ce pur être de Hegel est un néant au prix de l'être déterminé (*erfülltes Sein*) qui lui succède. Avant le monde, le premier principe est le pouvoir, le second est le possible, l'un actif, l'autre passif. Encore faut-il ajouter que cet être latent et passif de l'Idée est un être simple, la richesse infinie des distinctions et des développements qu'elle renferme implicitement ne viennent qu'à leur heure. De la nature de l'Idée il résulte bien que ces déterminations se produiront s'il y a lieu, mais avant leur apparition dans la réalité, qu'elles déterminent, elles ne sont en aucun sens.

L'être pur de l'Idée n'est donc que la logique même, ou autrement le principe formel de la détermination de soi-même. Aussi, dès que l'Idée est appelée à l'existence par l'acte de la volonté, elle commence à se déterminer effectivement elle-même et à déterminer ainsi l'objet de la volonté, l'existence. Du commencement à la fin de l'être, la somme des représentations formant le contenu de la volonté est logiquement déterminée, et par conséquent le monde est ce qu'il est en vertu d'une nécessité logique. Comme il est logiquement nécessaire qu'il y ait une évolution en vue du but final, logiquement nécessaire lui-même, nous l'avons vu, et comme l'évolution implique le temps ; le temps et

le changement dans le temps sont des déterminations de l'Idée logique elle-même, et la réalisation de l'Idée se produit sous la forme d'une évolution dans le temps.

Ce qui est vrai du tout l'est également de la partie, tout être et tout événement particuliers sont nécessairement ce qu'ils sont par la nécessité logique universelle. Que les choses soient, cela dépend de la volonté, mais qu'elles soient ce qu'elles sont dès qu'elles sont, cela résulte de la nécessité de la pensée : Toute causalité provient de ces deux facteurs. La causalité est une nécessité logique réalisée par la volonté.

Tout ce qui arrive a une cause, nous ne saurions nous départir de cette idée : tout ce qui arrive a un but, l'expérience nous conduit à le penser ; tout ce qui arrive a un motif, c'est une conséquence de l'universalité reconnue à la volonté ; mais les séries des causes et des effets, des buts et des moyens, des motifs et des actes, sont constamment en harmonie. Cette harmonie n'est pas l'effet d'un hasard constamment répété : la supposer préétablie c'est recourir au miracle ; hors de ces deux suppositions il ne reste qu'une explication possible, savoir que la cause, le motif et le but ne soient que trois expressions d'une seule et même chose, savoir la nécessité logique de l'événement. Il n'y a de nécessité possible que la nécessité logique. On l'a dit avec raison : l'expérience ne nous donne pas le rapport de cause à effet, ce rapport résulte pour nous d'une nécessité de la pensée. Et pourtant les faits se succèdent avec une régularité qui nous permet de les prévoir et de tracer les lois de la nature. Dira-t-on que cette nécessité des lois de la nature n'est qu'une apparence, résultant d'un pur hasard ? Ce serait absurde. Et cependant c'est à quoi nous serions réduits, si nous ne confessions pas que la même raison qui produit la

nécessité dans notre pensée produit la nécessité dans les choses. La nécessité logique est la seule nécessité réelle et la seule intelligible. Telle est la solution des difficultés qu'a soulevées la notion de cause.

c) *L'Idée et la volonté sont substantiellement identiques*. Ces principes constitutifs de l'univers ne sont pas des substances, mais des attributs d'une seule et même substance. Cela résulte du fait même qu'il existe un univers. En effet, si la volonté et la pensée étaient deux substances indépendantes, elles ne sauraient avoir aucune action l'une sur l'autre. D'ailleurs le dualisme répugne à notre esprit, le dualisme ne saurait être le dernier mot, et cependant il faut bien admettre un certain dualisme pour comprendre une évolution. Celle-ci implique quelque chose qui n'est pas tel qu'il devrait être, puis un agent qui le modifie. Il faut donc un dualisme, mais un dualisme compris dans l'unité. Tel est le principe de Spinosa et tel est le nôtre : une substance avec deux attributs. Toutefois notre principe n'est pas absolument identique à celui de ce grand philosophe. Première différence : Spinosa conçoit évidemment la substance comme puissance de ses attributs ; tandis que pour nous, la faculté d'être constitue l'un des attributs, dont l'autre n'est point acte du premier, ni de la substance, mais l'être pur, antérieur à tout acte et sans acte lui-même. Ensuite, Spinosa nomme les attributs pensée et étendue ; mais l'étendue n'est point un terme opposé à la pensée, puisqu'il y a une étendue pensée. Spinosa veut parler de l'étendue réelle ; mais encore entre la pensée et l'étendue réelle l'opposition ne se trouve pas entre la pensée et l'étendue, mais entre la pensée et la réalité. Le principe opposé à la pensée, le second attribut nécessaire, est un attribut qui réalise la pensée, qui réalise non seulement l'étendue pensée, mais toute chose

pensée, tout idéal. Le principe qui réalise l'idéal, c'est la volonté. Avec ces corrections, le point de départ de Spinosa devient notre conclusion. Nous sommes arrivés à la substance. D'où vient la substance, d'où vient quelque chose qui ne vient de rien? Que ce soit un Dieu personnel, ou le concept ou la matière, il n'importe ; un dieu conscient deviendrait fou de désespoir en face de ce problème insoluble de sa propre éternité, et sans doute il tenterait le suicide. Heureusement l'esprit humain s'habitue à tout et trouve encore du loisir pour les problèmes secondaires.

On ne veut pas finir sans demander comment la *connaissance métaphysique est possible* dans le système de l'Inconscient. La métaphysique moderne pivote sur les conditions de la connaissance. Depuis les premiers travaux de Schelling, en effet, la question est restée aux termes suivants : Pour qu'une connaissance soit possible, il faut que la pensée et son objet transcendant soient homogènes. Schelling affirme cette identité précisément parce qu'aucune autre supposition ne saurait rendre compte de la science : elle ne le conduit guère d'ailleurs qu'à une seconde édition de l'harmonie préétablie, la nature et l'esprit fonctionnant chacun à part. Hegel a systématiquement confondu la pensée et son objet, la pensée individuelle et la pensée absolue, la pensée consciente et la pensée inconsciente. Celle-ci est tout naturellement transcendante, insaisissable, car la conscience ne saurait penser d'une manière inconsciente. Néanmoins ce qui est transcendant comme ce qui est immanent à la conscience est pensée : sur cette identité d'essence repose la possibilité d'une harmonie, d'une science, d'une vérité. Remarquons d'ailleurs : 1° Que ce qui est par delà la pensée consciente se trouve aussi bien dans l'individu que hors de lui. 2° Qu'entre la chose et la pensée consciente qui a pour

objet cette chose, l'accord résulte d'un double rapport de causalité — entre la chose et la pensée inconsciente de l'individu, puis entre cette pensée et sa conscience. Enfin 3°, que la contrainte exercée sur la conscience par la réalité transcendante, et la différence entre cette contrainte et la nécessité de l'évidence rationnelle, ne sauraient s'expliquer si l'on n'admet pas que dans le premier cas une volonté intervient des deux parts pour changer le conflit idéal en conflit réel. Cette volonté (qu'il s'agisse de la mienne ou de l'autre) n'est plus simplement transcendante à la conscience, elle est transcendante à toute pensée quelconque (inconsciente ou consciente). Après ceci, il est aisé de comprendre comment la philosophie entend ces oppositions : la pensée et les choses, l'esprit et la nature, l'idéal et le réel, le subjectif et l'objectif.

Quant au problème général posé plus haut : Comment la connaissance est-elle possible ? nous avons vu à quels termes la philosophie spéculative est restée : pour que la connaissance soit possible, il faut que la pensée et la réalité soient de même essence. Mais la connaissance est-elle possible ? Les modernes avaient feint qu'il n'était pas même nécessaire de se poser la question, de sorte que toute leur métaphysique est restée absolument problématique, situation dont le scepticisme serait la conclusion naturelle.

Ne pouvant établir directement la vérité d'une connaissance quelconque, j'ai tenté, pour faire avancer ce char embourbé, de prendre la machine par l'autre bout, et d'établir directement, par une méthode accessible à chacun, l'identité de la pensée et de l'être. Cette méthode, c'est la méthode expérimentale, l'observation et l'induction.

Toutefois, le résultat n'est assuré que si l'induction elle-même est une connaissance ; l'hypothétique sub-

siste donc toujours, mais les termes de la question ne sont plus tout à fait les mêmes.

Jusqu'ici, c'était purement et simplement : « S'il y a une connaissance », la pensée et l'être sont identiques.

Maintenant nous disons : « S'il y a une connaissance », la pensée et l'être sont identiques, par conséquent cette identité doit pouvoir s'établir par voie expérimentale. Le raisonnement fondé sur l'expérience établit l'identité de la pensée et de l'être, et de cette identité résulte la possibilité de la science.

Ceci est un cercle, il faut l'avouer, mais au moins c'est un cercle complet. Il reste possible que l'expérience soit illusoire aussi bien que la spéculation, de sorte que leur coïncidence ne prouverait rien ; car après tout l'expérience et la spéculation sont toutes deux l'œuvre de la conscience, qui ne saurait sortir d'elle-même. L'identité de la pensée et de l'être n'est donc pas prouvée, et la possibilité de la science ne l'est pas non plus, mais elles sont rendues plus vraisemblables, et tellement vraisemblables, que la possibilité contraire n'a plus d'intérêt pratique, attendu que nous ne saurions refuser notre confiance à l'expérience. Le scepticisme n'est pas réfuté, sa valeur en principe est reconnue, mais elle est réduite à des termes qui permettent d'en faire abstraction non seulement dans la pratique, mais dans la science.

Au fait, notre conclusion relative à la possibilité de la science en général n'est qu'une application de la proposition, établie au début, pour tout ce qui n'est pas la forme logique pure : savoir que nous n'arrivons pas à la certitude absolue, mais que nous sommes réduits à nous contenter de la vraisemblance.

II

CRITIQUE DU SYSTÈME

La victoire et son ivresse, les conquêtes, les transformations, les préoccupations pratiques et positives de toute espèce ont pu diminuer l'intérêt du public allemand pour les questions de pure philosophie ; elles ne l'ont pas éteint, preuve en soit le volume de huit cents grandes pages que nous venons d'achever. C'est la troisième édition, publiée en 1871, d'un nouveau système de métaphysique, dont l'apparition ne date que de 1869. Les journaux scientifiques, les revues générales, les feuilles politiques mêmes ont à l'envi proclamé les louanges de la *Philosophie de l'Inconscient*, dénomination non moins insolite en allemand qu'en français, mais qui s'est fait accepter. La *Philosophie de l'Inconscient* est l'événement littéraire, et son auteur, M. Edouard de Hartmann, le lion du jour, un lion qu'on soupçonne assez pacifique, quoiqu'il se propose tout simplement d'anéantir l'univers : rien que cela.

Par le temps qui court, cette conclusion pratique peut sourire à bien des gens. S'il est des esprits plus fermes, résolus de ne point désespérer, c'est ceux-là qui comprennent le mieux sans doute combien il importe de suivre les courants de la pensée contemporaine, ces courants dont le chrétien d'habitude semble de nos jours tenté de s'isoler, parce qu'il craint d'en être emporté, tandis qu'il devrait les dominer et les fléchir.

Le nouveau système fait si bien corps avec l'ensemble du mouvement philosophique antécédent, il forme si évidemment un anneau de la grande chaîne spéculative ; en même temps il fait droit d'une manière si scrupuleuse et si complète à la direction moderne des recherches scientifiques, où l'expérience des sens règne seule à l'exclusion de toute pensée *a priori* ; il relie si bien le présent au passé, qu'il nous a semblé mériter d'être connu en pays de langue française. Je n'ajouterai pas, crainte de n'être pas cru sur parole, qu'il est amusant, quoiqu'une popularité si rapidement obtenue ne puisse guère s'expliquer d'une autre manière. Le lecteur qui, sans espoir d'agrément, ne craindra pas de s'engager avec nous n'en aura que plus de mérite : ce que nous lui promettons c'est d'être court.

M. de Hartmann a mis son programme en épigraphe au milieu de son frontispice. Il y annonce « des résultats spéculatifs par la méthode inductive des sciences naturelles ». Cependant M. de Hartmann a l'esprit trop net pour se figurer que la seule induction partant des sens puisse conduire à des solutions d'une portée universelle. Il sait bien que par cette voie il ne peut que reculer le problème en remontant du phénomène à ses conditions prochaines, sans arriver jamais au dernier pourquoi. S'il faut l'en croire, la philosophie serait une invention, comme la poésie. Les phi-

losophes sont des inspirés. Lorsqu'ils ne sont pas simplement absurdes, ils obéissent aux suggestions intérieures du même esprit instinctif qui dirige les oiseaux dans leurs migrations, les abeilles dans leur travail, de cet esprit qui est l'être en toute existence et le principe universel. Aussi bien ne sont-ils intelligibles qu'aux inspirés de leur espèce, et l'on peut se convaincre sans difficulté que la popularité des systèmes philosophiques, leur crédit et leur influence historique sont en raison inverse de leur profondeur, en raison directe de leur platitude.

Cette observation d'une austérité judicieuse n'a pas empêché l'auteur de briguer le succès à son tour, et, circonstance aggravante, de l'obtenir. Il a constaté que la méthode expérimentale est aujourd'hui la seule en qui on se fie ; il a compris qu'il ne saurait en être autrement, et suivant cette méthode, utilisant avec soin les travaux les plus récents des naturalistes, accumulant les détails curieux, il s'est appliqué à démontrer, ou du moins à rendre plausibles les résultats obtenus par l'autre voie, par la voie intuitive, *mystique*, incommunicable, indéfinissable.

Cependant M. de Hartmann ne s'envisage pas lui-même comme inspiré ; sur cette matière, il est très-humble. Il reconnaît sans détour que la substance de sa pensée lui vient du dehors, non peut-être de tel philosophe exclusivement, mais des grands philosophes en général, car sur l'essentiel ceux-ci lui semblent d'accord. Au fond il n'y a qu'une philosophie : cette philosophie c'est l'unité, c'est le spiritualisme au sens propre du mot, le panthéisme au sens consacré. C'est cette philosophie des Spinosa, des Schelling, des Hegel qu'il faut restituer aux contemporains, en montrant qu'elle seule est capable de rendre compte des phénomènes, dans l'explication desquels le matérialisme a gagné

tant de crédit jusqu'ici, quoiqu'il n'y puisse nullement suffire et qu'une contradiction grossière en affecte le point de départ.

La situation que M. de Hartmann expose n'est pas sans quelque danger. Suivant la rigueur de ses termes, la philosophie serait rigoureusement inaccessible au commun des esprits. Mais à tout le moins, pour l'exposer il faudrait l'entendre, et si le talent philosophique est l'effet d'une inspiration particulière, il faudrait participer à cette inspiration, dont M. de Hartmann décline l'honneur. Pour modeste qu'un Berlinois puisse être, on n'est pas inspiré sans le savoir : force est donc de le croire sur parole, et dans ce cas, s'il n'avait pas travesti son texte, ce ne serait que l'effet d'un hasard trop heureux pour être probable. Le critique et le lecteur en jugeront, s'ils l'osent, et du mieux qu'ils pourront.

La nouvelle philosophie semble procéder directement du bouddhiste de Francfort, Arthur Schopenhauer. Et d'abord comme Schopenhauer, elle résout le monde en volonté et en pensée (mais ce trait ne constitue pas l'originalité du premier). Comme Schopenhauer également elle s'appuie sur les sciences naturelles et s'efforce de parler la langue vulgaire ; comme Schopenhauer, elle rompt nettement avec le christianisme, sans essayer de l'interpréter, de le transformer ou de l'atténuer d'aucune manière. Enfin elle est comme lui d'un pessimisme absolu, estimant que toute existence est un mal en elle-même et cherchant le salut dans le néant. Cependant elle corrige Schopenhauer et s'en sépare sur des points assez importants pour qu'on puisse y voir une forme de pensée à part. Nous n'entrons pas dans l'examen de ces différences afin de ne pas augmenter notre tâche en nous imposant l'obligation de discuter deux systèmes à la

fois. M. de Hartmann doit certainement beaucoup à son devancier ; mais la vérité c'est qu'en philosophie il sait tout et qu'il tire parti de tout, dans la mesure que permet le tour de son esprit et de son caractère. Nous laisserons donc la question d'originalité pour envisager le système et le livre en eux-mêmes.

Le premier point est d'établir l'existence réelle d'un esprit inconscient dans l'univers. On ne s'arrêtera pas trop aux objections qui naissent de l'emploi des termes. Qu'est-ce qu'une représentation inconsciente? Une représentation inconsciente est quelque chose que nous ne saurions assurément pas nous représenter, puisque nous prenons ce mot représenter comme synonyme d'avoir conscience. Néanmoins de puissantes raisons ont conduit des hommes tels que Leibnitz et Kant, par exemple, à distinguer entre l'acte intellectuel et la conscience de cet acte. Nous ne saurions constater directement la réalité des représentations inconscientes, par l'observation psychologique. Le tenter serait une contradiction ridicule. Mais il se passe une foule de choses en nous et hors de nous que nous sommes hors d'état d'expliquer sans admettre l'intervention d'une intelligence, quoique cette intelligence ne se sépare point de son œuvre ; c'est pourquoi tout le monde admet un esprit inconscient, qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non. Cet esprit inconscient possède même des noms très populaires : il s'appelle la nature, il s'appelle aussi l'instinct. Eh ! bien, la nature n'est pas une simple métaphore, et la prétention nouvelle de ramener tous les actes instinctifs à des opérations réfléchies est une prétention qui n'aboutit pas. Le rapport de but à moyen nous est parfaitement connu par l'expérience de notre propre conduite ; c'est un cas particulier du rapport de causalité. La maison représentée est cause de la maison sur le terrain, parce

que la perspective de la posséder a mis en jeu la volonté du capitaliste, laquelle a fait mouvoir l'ouvrier qui assemble les pierres. Bref, la cause du fait matériel est une cause spirituelle. Nous sommes conduits à supposer des causes spirituelles analogues dans la nature, toutes les fois que nous rencontrons un phénomène qu'il nous est impossible d'expliquer par l'effet du simple mécanisme, tandis qu'il s'expliquerait aisément dans la supposition qu'il fût voulu comme moyen ou comme but. La réalité des causes finales ne saurait être démontrée avec une certitude absolue, mais il est des cas innombrables où la vraisemblance en est telle que l'esprit de système peut seul entreprendre de les écarter *a priori*.

Le premier travail de l'auteur, tout à fait conforme au génie de la philosophie expérimentale, consiste à manifester cette vraisemblance, afin de la marquer de son vrai chiffre, qui l'égale pratiquement à la certitude. Mais il ne s'agit pas seulement pour lui de montrer l'esprit dans la nature en y suivant les marques d'un dessein : il n'importe pas moins à son objet de montrer la nature dans l'esprit, puisque son but est d'établir que le principe universel est un esprit inconscient. Une première partie est donc consacrée à marquer les traces de l'esprit inconscient dans la nature, dans le monde corporel. La seconde, où nous restons également attachés au terrain de l'expérience, fait ressortir les lacunes de la conscience, et nous oblige à reconnaître l'intervention d'un instinct individuel et collectif, d'un esprit inconscient dans les opérations de l'intelligence humaine. Ces deux parties, et surtout la première abondent en enseignements positifs, en détails curieux, qui ont contribué sans doute au succès de l'ouvrage autant pour le moins que ses conclusions.

La démonstration tentée est difficile, et même, au

point de vue de nos habitudes mentales, ou si l'on veut de nos préjugés, le problème est difficile à préciser. Il convient d'ajouter que nos préjugés ne sont point les mêmes que ceux des lettrés allemands. Les objections de nos lecteurs viendraient du théisme, celles que l'auteur doit écarter avant tout sont les objections du matérialisme. Il s'efforce de se tenir également éloigné de l'un et l'autre point de vue, il a la prétention de les absorber tous les deux en les réfutant tous les deux. Le matérialisme et le théisme religieux sont d'accord sur un point : ils contestent également la réalité de la nature dans le sens d'un sujet actif, et ne reconnaissent d'autres intelligences que des intelligences conscientes, analogues à celle que nous appelons le *moi*. Mais aux yeux du théisme l'esprit conscient est la cause et le principe, tandis que suivant le matérialisme l'esprit conscient n'est qu'un résultat, un phénomène. Ce dernier système est donc réfuté lorsqu'on a fait voir que l'instinct ne se résout point, comme il le croit, en sensation et en réflexion, puisqu'il commande les actes au moyen desquels un but est atteint sans aucune expérience possible de ce but, ni des sensations attachées à ces actes, sensations qui d'ailleurs ne sont point toujours agréables. En descendant la série animale on voit l'intelligence diminuer, tandis que l'instinct reste également parfait à tous les degrés. Les animaux acquièrent l'intelligence tout comme nous, par l'instruction et par l'exercice, tandis que les actes instinctifs s'accomplissent également du premier coup, et cela chez l'animal isolé dès sa naissance aussi bien que chez celui qui pourrait recevoir des directions. La réflexion prend du temps, et surtout chez les esprits faibles, l'instinct, lui, n'hésite jamais. Enfin il n'y a aucune proportion imaginable entre l'art avec lequel la chenille, par exemple, construit son cocon et le peu

d'intelligence qu'elle manifeste dans tout le reste de sa vie. L'instinct et l'intelligence réfléchie ont bien sans doute une base commune ; ils se mêlent suivant toutes les proportions ; mais pour qu'un acte pût être attribué à l'intelligence réfléchie, il faudrait qu'il s'appuyât sur des faits donnés ; or, nous voyons constamment les animaux arriver avec une certitude infaillible à des résultats qui ne pourraient avoir été calculés qu'en partant des faits nécessairement étrangers à leur conscience, attendu qu'ils n'en ont aucune expérience quelconque. Ils savent ce qu'il leur importe de connaître sans l'avoir appris et sans savoir qu'ils le connaissent. Ce que les physiologues désignent sous le nom de mouvements réflexes, n'est autre chose, dit M. de Hartmann, que l'activité inconsciente des centres nerveux inférieurs. La puissance réparatrice des organismes ne se sépare pas de l'instinct. Il n'y a pas de limite tranchée entre eux. Quand la patte d'un crabe est blessée, elle tombe et repousse après ; celle de l'araignée ne repousse qu'aux articulations, et ne tombe pas d'elle-même, quand elle est blessée ; l'araignée l'entortille dans sa toile et se l'arrache. Il est difficile de voir deux principes différents dans ces deux faits. Seulement, dans le travail de réparation des organismes, l'intelligence et la volonté sont encore plus décentralisées que dans les actions réflexes. L'âme y agit dans les ganglions de la vie nutritive et jusque dans les cellules. Mais partout nous voyons une force inconsciente diriger le cours des effets mécaniques vers un but déterminé par l'idée de l'organisme, et les explications matérialistes n'aboutissent pas. Enfin, dans la formation des animaux, l'activité physique prépare d'avance les organes de fonctions qui ne s'exerceront que beaucoup plus tard. Cette sagesse atteste la même clairvoyance de l'esprit inconscient dont l'ins-

tinct fournit tant d'exemples. Il n'y a pas de différence essentielle entre l'activité plastique et l'instinct, et l'on passe ainsi de l'un à l'autre par des transitions tout à fait insensibles. Il est superflu de rappeler que la réparation des corps, leur formation et leur entretien résultent des mêmes fonctions. Et si le matérialisme s'empare du fait pour insister sur ce que la nutrition est un simple phénomène d'activité chimique, qui tient aux propriétés des tissus, on le priera d'expliquer cette composition des tissus, laquelle résulte elle-même d'une série de métamorphoses. Le point de départ de toute vie animale est la fécondation de l'œuf. Quel mécanisme fera de germes parfaitement identiques dans leur structure et dans leur composition chimique, sortir les formes, les tissus, les combinaisons, bref les êtres les plus différents les uns des autres? Le mécanisme joue incontestablement un très grand rôle dans la vie ; mais pour construire et pour manœuvrer ces machines vivantes, il faut l'esprit.

Cette première partie, où nous voudrions nous arrêter, est dirigée essentiellement contre le matérialisme à la mode, qu'elle enterre sous une avalanche de faits : rien ne dit encore pourquoi cet esprit inconscient qui anime la matière ne procéderait pas d'un esprit conscient et distinct. L'opposition à l'idée de Dieu ne commence à se dessiner que dans la seconde division, consacrée à l'inconscient dans l'esprit humain.

Ici l'auteur le signale d'abord dans les préférences de l'amour. Suivant la supposition de Schopenhauer, il signale dans cette folie charmante, ridicule et terrible une ruse de la nature, qui fait briller à nos yeux le mirage d'un bonheur chimérique afin d'amener le perfectionnement de l'espèce — comme le plaisir des



sens est une précaution subsidiaire pour en assurer la durée, à ces degrés supérieurs de l'existence où les progrès de la réflexion commencent à balancer le pur instinct. En cherchant la fin des choix involontaires de la passion dans un objet supérieur aux individus, ignoré des individus, l'auteur ne pense pas ravaler l'amour, mais plutôt lui rendre hommage.

Le plaisir, quel qu'il soit, n'est qu'une volonté satisfaite, la douleur une volonté contrariée, car la raison du sentiment se trouve dans la volonté et non pas l'inverse : autrement l'on ne saurait comprendre comment les penchants s'éveillent avant toute expérience. Mais très souvent cette volonté qui a le sentiment pour effet apparent s'ignore absolument elle-même.

Le même mystère plane sur notre vie morale : nous ne savons avec certitude ce que nous voulons faire que lorsque nous avons agi, et nous ne connaissons notre caractère que par l'expérience de nos procédés. Nous n'avons pas d'autres moyens pour apprendre à nous connaître que pour étudier le voisin. Nos appréciations morales viennent de la conscience, nos résolutions procèdent du fond obscur de notre être que ces jugements n'atteignent pas. La vertu n'est pas enseignable. Connaître le bien et le pratiquer sont deux choses absolument différentes. L'homme le plus capable et le mieux élevé n'est souvent qu'un méchant homme, tandis qu'ailleurs la vertu fleurit au milieu des plus mauvais exemples, parce que ces exemples l'épouvantent. Et ce que nous appelons vertu, ne l'est qu'à notre jugement. Les notions morales appliquées à la nature n'ont pas de sens.

Après avoir montré la présence et l'action de l'esprit inconscient dans le jugement esthétique et dans le travail de l'artiste, dans l'origine du langage et dans la perception sensible, M. de Hartmann cherche à la

saisir jusque dans la pensée réfléchie, dont nous n'apercevons que les résultats successifs, les points d'arrêt, et jamais le mouvement, lequel même dans le raisonnement le plus pesant et le plus méthodique est toujours un fait d'inspiration. Quel que soit le nombre des intermédiaires parcourus, quelque petits que soient entre eux les intervalles, l'impulsion qui les franchit jaillit des profondeurs ténébreuses, comme la résolution de la volonté.

L'esprit inconscient se révèle encore dans l'individu par le *mysticisme*, qui est la source de toute vérité féconde et l'occasion des plus grandes folies, parce que le mystique est incapable de distinguer entre les véritables suggestions de l'esprit universel et les fantômes de son imagination personnelle. L'auteur croit, peut-être un peu légèrement, saisir le mysticisme dans son vrai centre lorsqu'il le définit un sentiment d'union personnelle avec l'absolu. Il sait que ce sentiment est accompagné d'une joie intime, et voit dans cette félicité même une source de déceptions. Celui qui l'a goûtée s'efforce naturellement de l'accroître encore et de s'en assurer la possession. A cet effet il veut s'abîmer dans la source de son être. Tentative impossible et contradictoire, il cherche une satisfaction personnelle dans l'anéantissement de sa personne.

Mais la puissance de l'inconscient paraît surtout dans l'esprit collectif, dans l'histoire. Lorsqu'on embrasse d'un seul regard les destinées de l'humanité depuis ses origines, où la science expérimentale commence à porter la lumière, jusqu'au moment que nous occupons, il est impossible de méconnaître qu'elles sont dirigées vers un but, lequel est au dehors l'organisation du travail coopératif et l'unité de l'Etat par la confédération républicaine universelle, au dedans le progrès de l'intelligence réfléchie, c'est-à-dire de la

conscience. A chaque instant donné, du moins jusqu'à nos jours, les instruments de cette œuvre unique ne s'en rendaient aucun compte ; ils faisaient, ils font encore tout autre chose que ce qu'ils croient vouloir.

Le fait est certain. La question est de savoir comment il est possible. Ici se dessine un des côtés de la vraie pensée : « Si quelqu'un, dit l'auteur, croyait pouvoir s'en tenir au mot Providence, nous lui objecterions qu'il ne saurait entendre clairement comment mon action (n'importe qu'elle soit le produit de ma volonté ou l'expression de ma nature), comment mon action, dis-je, pourrait réaliser une autre volonté que la mienne. Pour concevoir la Providence divine, il faut admettre que Dieu descend dans mon sein et que ma volonté se trouve à mon insu la volonté de Dieu, en d'autres termes, il faut reconnaître qu'à mon insu je veux autre chose encore que ce que je crois vouloir. Il faut entendre de plus que la conscience se trompe dans le moyen qu'elle choisit pour arriver à son but, tandis que la volonté inconsciente adopte sans faillir le même moyen pour atteindre le sien. Mais, puisque nous ne pouvons nous tirer d'affaire sans l'intervention d'une volonté inconsciente, puisque, d'autre part, nous avons constaté la clairvoyance de l'esprit inconscient dans l'individu, à quoi bon faire intervenir un Dieu, quand les facultés constatées dans l'homme suffisent à rendre raison du phénomène? La sociabilité, l'esprit politique n'est qu'un instinct collectif, pareil à celui qui produit les langages, pareil à l'instinct politique des fourmis, mais plus profondément modifié par l'intervention de l'intelligence consciente. Pourquoi en appeler à un Dieu pour expliquer l'*instinct historique* de l'humanité, si nous n'en avons pas besoin pour les autres instincts? »

Cette argumentation n'est peut-être pas bien concluante ; il n'est point encore évident que les « autres instincts » s'expliquent sans Dieu, et l'expérience des particuliers dans leurs rapports journaliers nous fournit assez d'agents qui, tout en croyant poursuivre leur propre but, servent à l'avancement des desseins de tel autre individu que nous pourrions nommer. Mais nous ne voulons pas entrer dans la controverse ; il nous suffit d'entendre l'auteur. A ses yeux les fatalistes ont raison : tout dans l'histoire est soumis aux lois d'une causalité nécessaire. La Providence chrétienne est vraie aussi : tout concourt exactement à l'accomplissement d'un but voulu. Les politiques incrédules n'ont pas moins raison : il n'y a pas d'autre puissance en jeu dans l'histoire que la volonté des acteurs visibles. Les trois partis ont tort seulement de se décrier les uns les autres ; leurs thèses ne sont plus inconciliables dès qu'on a compris l'instinct infaillible, l'esprit inconscient.

Et pourtant la conscience avec ses misères est préférable à l'infaillible inspiration, parce que la conscience nous rend en quelque mesure maîtres de notre ouvrage et de nous-mêmes, tandis que l'inspiration n'est point à notre commandement, et que nous n'exerçons sur elle aucun contrôle. L'infaillible inconscient n'a d'autre objet en définitive que de produire la conscience, de la développer et d'en assurer la prépondérance. Comment cela?

Tout l'effort de l'auteur tend à pénétrer ce mystère, mais nous n'en sommes pas encore là. Pour y arriver il faut avoir pénétré jusqu'à l'origine de ces deux formes d'activité. Commençons par les comparer dans leurs manifestations. Nous trouvons d'abord que l'esprit inconscient ne connaît ni la maladie, ni la fatigue. Rien n'empêche qu'il ne perçoive les choses telles

qu'elles sont, ce qui n'est point le cas de nos représentations sensibles, puisque la physique nous enseigne, par exemple, que la chaleur et les couleurs ne sont que des ondulations de longueurs un peu différentes, et pourtant toute pensée consciente subit la forme et l'empreinte de nos sens. L'esprit inconscient n'hésite pas, il ne doute pas; la succession n'existe pas pour lui, car il aperçoit tout simultanément. L'esprit inconscient est infaillible : il est sans mémoire. En lui la pensée et la volonté sont inséparables, il ne comprend que ce qui l'intéresse, c'est-à-dire ce qu'il veut, et ce qu'il pense il le veut, il veut le réaliser, il veut en obtenir conscience.

La conscience offre un moyen d'émanciper la pensée de la volonté; mais la conscience à son tour est liée à l'organisation sensible. Le matérialisme règne dans la science en vertu d'un droit incontestable, attendu que, jusqu'ici du moins, le matérialisme seul a tenté d'expliquer sérieusement le détail des faits. L'activité mentale consciente s'exerce par le cerveau, elle suit absolument dans ses modifications la condition du cerveau, dont elle semble dépendre : les exceptions apparentes rentrent dans la règle et la confirment. La conscience est donc la fonction du cerveau, car d'en faire la manifestation d'une substance distincte, insaisissable, qui ne s'exerce cependant qu'avec le concours du cerveau et dont tous les états se règlent sur l'état du cerveau, c'est un spiritualisme de parti pris. Dire que la raison d'un fou n'est pas altérée, mais que la lésion cérébrale l'oblige seulement à paraître altérée, c'est l'héroïsme du parti pris. Une hypothèse qui, loin de simplifier l'explication des faits, la complique et l'embarrasse, ne peut pas subsister devant les règles de la méthode. Force est d'avouer que la pensée, telle que nous l'apercevons, a pour condition la matière et le mouvement

dans la matière. Le matérialisme aurait raison si cette pensée était la seule. Le matérialisme aurait raison, mais qu'est-ce que la matière?

Le matérialisme croit qu'il n'y a pas là de question et se jette en aveugle dans un dédale de contradictions qui, sans compromettre en rien sa popularité, ne lui permettent pas de subsister devant la pensée scientifique. Il prétend que la force est inséparable de la matière, il fait de la force un attribut de la matière, et ne réfléchit pas que nous ne percevons absolument rien sinon les effets de la force, et jamais la matière. Les corps se composent de molécules, et les molécules d'atomes. L'atome occupe un lieu dans l'espace : c'est de ce lieu qu'agissent les forces atomiques, l'attraction et la répulsion (si la seule attraction ne suffit pas). Mais ce lieu d'où rayonnent les forces, il n'est qu'un point. Si l'atome était une chose, si la substance étendue constituait la réalité, il ne pourrait pas en être ainsi, l'atome serait étendu, divisible à l'infini comme toute étendue réelle, or c'est là ce que la physique ne peut pas admettre. La force simple ne saurait procéder que du point mathématique, et l'atome ne reste une hypothèse acceptable qu'à la condition d'être absolument inétendu. La masse d'un corps est identique au nombre des atomes qui le constituent, par conséquent l'atome lui-même n'a point de masse. Les atomes n'ont donc au vrai qu'une existence idéale. Ce ne sont pourtant pas des suppositions de notre esprit, ce sont des positions que prend l'esprit infini. Dans l'attraction et la répulsion réciproques des atomes, tout se passe précisément comme si quelqu'un voulait faire partir certains mouvements de certains points qu'il se représenterait. C'est qu'en réalité, il n'y a rien d'autre. L'intelligence inconsciente suggère à la volonté de diviser et de localiser son action suivant certain mode, et la

volonté se précipite dans la direction qui lui est indiquée. Tels sont, au fond, les atomes, telle est, au fond, la matière, car la matière se résout en mouvement. Ce qui se meut, ce sont les forces elles-mêmes, qui agissent directement les unes sur les autres, comme dans le monde moral nous voyons la volonté agir sur la volonté. Et, en effet, à les prendre en eux-mêmes, que sont ces mouvements, que sont ces forces, sinon des actes de volonté, des volontés? Du moment où l'on entend le mot force comme le signe d'une notion, il est synonyme de volonté.

La thèse que nous indiquons n'est pas neuve et ne veut pas l'être; la démonstration proposée l'est peut-être davantage. C'est un regret pour nous de n'y point entrer. Ce qu'il y a d'intéressant dans cette monadologie panthéiste, ce sont les soins pris pour la mettre en règle dans tous ses détails avec les théories de la physique contemporaine. Nous ne pouvons pas même essayer d'en donner une idée. Contentons-nous de la conclusion : la matière se résout en esprit, l'unité de substance est sauvée, les atomes ne sont que l'expression de la volonté infinie qui se réalise (partiellement du moins), en se disséminant sur un nombre fini de centres d'actions.

Mais pourquoi ce fractionnement, pourquoi les atomes, pourquoi la matière? — Pour arriver à la conscience. La pensée de M. de Hartmann sur ce point se confond avec celle de Schelling et de Hegel, qu'il s'applique d'abord à populariser, pour la compléter ensuite. D'après ses maîtres aussi, le principe universel est un esprit inconscient; chez lui comme chez eux l'esprit se réalise en transformant la nature. Mais, dans son système, le milieu qu'il faut traverser n'est plus une énigme inexplicable, ce milieu n'est plus une contradiction, il ne ramène plus un dualisme

de contrebande, la matérialisation de l'esprit n'en est qu'un fractionnement, le phénomène du monde corporel se confond avec celui de la pluralité individuelle, et la solution commune de toutes ces questions se trouve dans la conscience, qu'il s'agit d'atteindre. Autant le système est spéculativement spiritualiste dans la conception de la nature, autant il est pratiquement matérialiste dans l'explication de la conscience.

Qu'est-ce donc que l'individu? Quelle est la raison d'être des individus? Répondons à ces deux questions l'une après l'autre. M. de Hartmann définit l'individu ce qui de sa nature ne doit pas (*soll nicht*) être divisé. Les premiers individus sont les atomes, qui ne peuvent absolument pas l'être; ensuite nous trouvons plusieurs degrés d'individus supérieurs, composés d'atomes, qui ne sauraient être divisés sans perdre leur trait caractéristique. Ceux-ci ne se rencontrent que dans le monde organique : ce seraient d'abord les cellules, si l'on ne va pas jusqu'à discerner des organes dans la cellule. Au-dessus des simples cellules sont les sytèmes de cellules qui communiquent entre elles et concourent au même but, qu'ils soient isolés ou coordonnés dans un individu encore plus élevé. L'individualité n'est pas une notion absolue, mais relative. Il y a des individus composés d'individus, le bourgeon, le rameau, le chêne sont tous trois des individus, les animaux se composent d'une infinité d'animaux, Spinosa savait déjà cela. Nous reconnaîtrons la présence d'une individualité distincte partout où nous trouverons réunies les quatre unités d'espace, de temps, de cause et de but. Un essaim, un peuple seraient de véritables individus s'il n'y manquait la continuité dans l'espace, et le polypier n'est pas moins un individu que le polype. Il ne peut y avoir de conscience individuelle que

dans un individu corporel, puisque la conscience implique un genre et un degré de mouvement déterminés. C'est dans les cellules à contenu semi-liquide que les premières traces en apparaissent. Une conscience d'ordre supérieur exige une individualité physique très composée et dont les cellules communiquent très bien entre elles, de sorte que tout individu supérieur quelconque ne possède pas nécessairement une conscience individuelle.

Quant à l'esprit inconscient, la pluralité des individus lui reste étrangère : nous disons des corps qu'ils sont plusieurs parce qu'ils sont séparés dans l'espace ; les êtres conscients sont multiples parce que chacun d'eux se sent lui-même et non pas un autre ; mais l'esprit inconscient n'occupe aucun espace et ne se sent pas. Le principe qui anime un ver en anime encore les tronçons, le fer qui les a séparés n'a pas coupé l'âme. Mais s'il en est ainsi, comment se refuser à constater la même communauté de vie entre la matrice et le germe, même après que celui-ci s'en est détaché? Une seule et même âme harmonise les mouvements dans la ruche et dans la fourmilière. L'âme inconsciente de l'animal est présente à toutes les cellules, l'âme inconsciente de l'univers est présente à tous les organismes, à tous les atomes. Dès que l'âme et la conscience ont été nettement distingués, rien ne s'oppose plus à cette conclusion nécessaire.

Ainsi l'être est un, le monde est phénomène ; mais ce n'est pas un phénomène subjectif, c'est la manifestation de l'absolu, apparence pour lui, réalité pour nous. Le temps et l'espace sont les formes de l'activité suprême, de sorte que les individus sont réels, bien qu'ils ne forment pas plusieurs substances. Subjectivement, la matière est ce qui se voit et ce qui se touche, objectivement, c'est la pluralité des formes atomiques

dans l'espace, en réalité, c'est l'absolu avec ses attributs de pensée et de volonté. La matière et la conscience résultent également de la collision des actes divins et de leur équilibre. Ce morceau de fer est un conglomérat des forces atomiques, c'est-à-dire de volitions de l'inconscient, qui de tels et tels points de l'espace qu'il crée, veut attirer, veut repousser avec telle force déterminée. Pareillement, l'âme individuelle n'est que l'ensemble des actes de l'inconscient qui se rapportent à un organisme donné : qu'il interrompe ces actes, et ce corps, cette âme ne sont plus ; qu'il veuille de nouveau, et de nouveau le monde existe. Ainsi la création du monde est perpétuelle. Le monde n'est nouveau qu'autant qu'il est voulu, puisqu'il ne consiste que dans le jeu même et l'opposition des volontés. C'est par le conflit des activités qui constituent le monde avec celles qui forment le *moi* que le monde me devient perceptible, et c'est encore par un effet de ce conflit que je m'aperçois moi-même. C'est la limitation des actes les uns par les autres qui constitue ce que nous appelons réalité. Et cette action des volontés les unes sur les autres ne se conçoit que parce qu'elles procèdent d'un seul et même être.

A tout ce système le théisme objecte que si l'action du principe universel en moi se dérobe à ma conscience, il n'en résulte pas du tout que le suprême agent lui-même n'ait pas conscience de son action. L'auteur ne conteste pas l'argument ; mais il répond que cette conscience attribuée à l'absolu n'ajoutant rien à l'explication des phénomènes, serait un surcroît d'hypothèse gratuit, et qui devrait à ce titre être écarté. D'ailleurs, dit-il, la conscience n'a point la valeur positive qu'on se plaît à lui accorder. Chez nous, du moins, elle implique le cerveau, la matière, c'est-à-dire l'opposition de l'absolu à lui-même, un antagonisme entre ses

attributs. La connaissance intemporelle, intuitive, inconsciente est supérieure à la conscience. Cette conscience personnelle qu'on veut imposer à Dieu n'est qu'un anthropomorphisme illégitime, une dégradation de l'absolu. Le théisme lui-même est contraint d'avouer que la conscience divine est intuitive, intemporelle, sans réflexion, qu'elle ne saurait en un mot être soumise aux mêmes limitations que la nôtre; mais s'il était possible de les enlever, ces limitations, la conscience absolue où l'on aspire ne se distinguerait plus de l'intelligence inconsciente. Telle est la thèse de l'auteur, son principe est, suivant lui, l'individu par excellence; il lui attribue la toute-puissance et la sagesse absolue, et si le monothéisme intelligent a déjà, comme il le croit, désavoué l'idée d'une prière qui change les décrets divins, son panthéisme ne différerait du monothéisme que par la solution qu'il propose à la question du mal.

Et maintenant, si dans la vérité l'être est un, pourquoi des individus, pourquoi des espèces, pourquoi l'apparence du multiple? — Demander le pourquoi des individus, c'est demander le pourquoi de la vie. L'esprit inconscient réalise la vie partout où elle est possible, et la vie n'est possible que dans l'organisme matériel. Pour la produire, il faut que l'organisme forme des groupes d'atomes tellement disposés que leurs éléments constitutifs puissent s'en éloigner et y être remplacés. Mais ces atomes étant des individus, il est inévitable que leurs composés le soient aussi. Les atomes ne diffèrent les uns des autres que par le lieu qu'ils occupent, les individus supérieurs diffèrent en outre par le mode de leur composition, ce qui prête à chacun d'eux un caractère individuel. Ainsi la raison des individus c'est la vie; et la raison de la vie, nous l'avons déjà dit, c'est la conscience. Ceci semble jurer avec le

sentiment énoncé tout à l'heure que la conscience est inférieure à la clairvoyance de l'esprit inconscient; mais cette contradiction apparente se résoudra. L'expérience nous atteste que le progrès dans la nature et dans l'histoire tend à faire prédominer la conscience, que tout dans le monde converge à ce but. L'expérience montre également, ou du moins semble indiquer que la conscience a l'individualité pour condition, et M. de Hartmann s'efforce d'établir ce point par l'analyse de la conscience. Je n'entre pas dans l'examen des faits et des raisonnements avancés pour établir que dans le monde de l'expérience il n'existe aucune activité consciente en dehors de la fonction cérébrale. Cette argumentation est très connue, et l'auteur n'y ajoute pas beaucoup. Acceptons-en le résultat. M. de Hartmann lui donne une portée universelle, sans prendre peine à déguiser l'arbitraire de son procédé. « Quelque monde, dit-il, qu'on s'imagine, il s'y trouvera quelque chose qui réponde à la matière et au mouvement, à ce prix il pourra s'y trouver une conscience. » Il est difficile d'accuser plus naïvement le contraste entre la méthode expérimentale, dont les conditions du phénomène sont la donnée absolue, et la prétention spéculative à voir au delà de ces conditions. La conscience implique donc la matière et le mouvement, c'est-à-dire le temps et l'espace; elle est assujettie à ces formes de notre sensibilité sans se confondre avec elles; le temps et l'espace existent aussi pour l'inconscient, qui les a produits. La conscience impliquant la matière sans en être un pur effet, ne saurait être qu'un produit de l'esprit inconscient agissant dans la matière; n'étant qu'un mode accidentel de la faculté représentative, on ne peut en assigner l'origine qu'à la volonté. Quel but se propose donc la volonté en produisant la conscience? — Ce but, nous ne saurions

l'énoncer encore. Pour être en état de le comprendre, il faut avoir franchi préalablement un pas difficile, il faut avoir compris ce que l'auteur veut dire par cette formule : « La conscience rend la pensée indépendante de la volonté. » Nous traduisons en l'abrégeant le passage décisif (page 404-7) :

« Dans l'esprit inconscient la pensée et la volonté sont inséparables. La conscience consiste, nous est-il dit, dans le fait que la représentation s'arrache au sol où elle est née, savoir la volonté de la réaliser, et dans l'opposition de la volonté à cet affranchissement. La conscience n'est autre chose que l'étonnement qu'éprouve la volonté devant une représentation qu'elle n'a pas voulue. La pensée en elle-même ne tient pas à l'être, elle ne s'en soucie pas, et par conséquent l'esprit ne peut avoir naturellement d'autres idées que celles que la volonté appelle à l'existence, et qui en forment le contenu Mais la matière organisée change tout cela. Elle offre à l'esprit une représentation qu'il n'a point voulue. Pour la première fois le contenu de ses représentations lui vient du dehors. » Dès ce moment la pensée est séparée de la volonté ; elle pourra s'opposer à la volonté, se soumettre la volonté, dont elle était jusqu'ici l'esclave. Cette surprise de la volonté vis-à-vis d'une représentation distincte d'elle, c'est la conscience de cette représentation. Mais ce langage est figuré. A proprement parler la volonté ne saurait s'étonner, puisqu'elle est aveugle. L'étonnement lui-même est un mode de la pensée, il est le fait de l'esprit tout entier. Voici proprement ce qui se passe : La représentation modifiée par « les éléments étrangers » agit sur la volonté comme motif, et fait naître le désir de l'écarter, de la nier. Le mouvement de la volonté ne saurait être que négatif, car s'il allait dans le même sens que la représentation suggérée, il n'y aurait point

d'opposition et, par conséquent, il n'y aurait point de conscience. Celle-ci surgit donc au moment où la volonté s'oppose à la représentation : aussi longtemps que la pensée et la volonté ne sont qu'un, la conscience ne saurait naître. — Ajoutons que l'opposition de la volonté est trop faible pour aboutir : la représentation s'impose à la volonté. La conscience est donc une souffrance, mais c'est une souffrance continue et qu'on finit par oublier. Ce qui produit cette représentation non voulue, et dès lors consciente, ce n'est pas le mouvement matériel lui-même, c'est la réaction de l'esprit contre l'invasion du dehors; la passivité n'est pas l'inertie, la passivité c'est l'action forcée. Cette réaction produit les sons, les saveurs, les odeurs, les notions en un mot des qualités sensibles, les éléments de la perception sensible, d'où résultent le souvenir par le renouvellement des vibrations cérébrales, et les notions abstraites par l'élimination partielle du contenu des souvenirs. Tout acte de pensée consciente est une réaction de l'esprit contre les vibrations cérébrales déterminées. Les éléments de la pensée consciente s'imposent à la volonté bien qu'elle en ait; mais, une fois présente, la volonté peut jusqu'à un certain point les combiner à son gré. Elle n'évoque une représentation consciente qu'en renouvelant certaines vibrations cérébrales : il faut donc que la pensée soit voulue avant d'apparaître, il faut qu'elle ait été présente à l'esprit inconscient avant de se présenter à la conscience. » En deux mots : la conscience implique la sensation, et celle-ci l'opposition du monde extérieur et du moi.

Dans tout le passage qu'on s'est efforcé d'abréger, l'auteur a parlé comme si la matière était quelque chose d'étranger à l'esprit. Nous savons déjà, nous, que telle n'est point sa pensée. Indépendamment des difficultés

inhérentes à la conception de la substantialité de la matière, il n'a garde d'oublier que deux substances différentes, hétérogènes, ne sauraient exercer aucune influence l'une sur l'autre. La matière ce sont les atomes, et les atomes sont des idées (inconscientes), ce sont les points d'où l'absolu veut rayonner, la matière se résout en volonté. La difficulté de concevoir l'action de la matière sur l'esprit nous est épargnée ou plutôt elle est échangée contre la difficulté de nous en passer. Si la matière n'est que volonté, que sont donc les vibrations et qu'est-ce qui vibre? N'en demandez pas tant à votre introducteur. Si le dernier spiritualisme est, comme il s'en flatte, un spiritualisme organisé, propre à suivre tous les détails de la science expérimentale, il conserve néanmoins quelques obscurités pour les profanes. Tout ce qu'on voit clairement, c'est qu'à l'apparente opposition de la matière et de l'esprit, il faut, pour arriver à l'explication métaphysique, substituer l'opposition de l'esprit à l'esprit, le fractionnement de la volonté dans la constitution des atomes. S'étant ainsi divisée, la volonté peut s'opposer à la volonté, et quoique tout se passe dans l'unité de l'esprit inconscient, on comprend ce que c'est, au point de vue d'un individu donné, que l'action d'une force étrangère. Une force subit donc l'action d'une autre force, les vibrations, quelle qu'en soit la nature, se communiquent et se transforment, l'esprit inconscient tel qu'il se manifeste dans un individu donné réagit sur les vibrations qu'il produit lui-même dans un autre individu. Ainsi se forme la conscience; cette grossière ébauche d'explication suffit à notre propos actuel. Tant que la pensée et la volonté confondaient leurs flots, nulle conscience n'était possible, la représentation consciente est une représentation que l'esprit individuel n'a pas voulue, dont les éléments primitifs du

moins existent en dépit de lui. Ils lui sont fournis du dehors. La conscience implique un dehors, un objet, et cette opposition du sujet et de l'objet implique la dissémination de la volonté. Ne nous scandalisons pas, dit l'auteur quelque part, d'entendre parler d'antagonisme et de guerre dans l'unité de l'absolu. Ne connaissons-nous pas la guerre entre nos propres désirs, et songeons-nous à contester notre propre unité? La représentation consciente acquiert donc à l'égard de la volonté une indépendance au moins apparente. Et la véritable condition de la conscience, c'est la pluralité des individus. Le but du monde c'est la conscience, mais maintenant à quoi bon la conscience, qui est par elle-même une douleur? Pour arriver à le comprendre il faut faire un assez grand circuit.

Le monde atteste une sagesse admirable, et la question du but suprême, du but absolu se pose avec nécessité. Impossible de le reculer à l'infini sans affronter la contradiction d'une infinité accomplie, car c'est pour le but final et c'est par lui que sont toutes les choses qui existent actuellement. Sans contredit Leibnitz avait raison : le monde que nous habitons est le meilleur des mondes possibles, mais de cette vérité, qu'on accorde en plein, il ne suit pas encore que le monde soit bon, le mieux de tout serait peut-être qu'il n'y en eût point. Cette alternative n'a pas été discutée ; il faut l'examiner aussi bien que les autres, et pour cet effet il faut se prononcer sur la question de la fin suprême. La chercherons-nous avec Kant dans la sphère des idées morales? L'auteur écarte avec fermeté cette réponse, qui lui paraît prendre sa source dans une illusion. Comme entre la pluralité des substances et l'opposition de l'être et du phénomène il n'a su découvrir aucun rapport, aucune catégorie intermédiaire, il pense (avec les théologiens les plus autorisés) que le but universel

ne saurait se trouver que dans l'absolu lui-même. Mais la vertu, la justice, les qualités morales, en un mot, impliquent la pluralité des individus, et par conséquent n'ont trait qu'au phénomène. Le mal moral se résume dans l'égoïsme, nous dit M. de Hartmann, puis, sans approfondir un sujet qui en valait la peine, il ajoute : « Sans égoïsme, point d'individus », de sorte que le mal moral serait inséparable d'un monde quelconque Mais la pensée de l'auteur va plus loin encore ; à ses yeux, comme au reste à ceux de Leibnitz, le mal moral n'est point un mal en lui-même. La justice et la vertu concernent exclusivement les rapports des individus entre eux, et n'ont aucune signification relativement à l'unité qui forme leur commune essence. Or, l'unité ne peut s'intéresser au monde qu'autant qu'elle est impliquée en lui dans son essence ; les individus et tout ce qui les concerne sont importants sans doute à titre de moyen, mais ils ne sauraient être le but. Le vice et la vertu trouvent leur mesure et leur raison dans le plaisir et dans la peine qu'ils procurent aux individus. Les idées morales ne sont dans les individus qu'une réflexion de la conscience, tandis que le plaisir et la peine sont pour eux quelque chose de tout à fait réel ; or l'inconscient est le sujet commun qui souffre et qui jouit dans tous les individus. « Ainsi la moralité » n'a de valeur qu'en raison du bonheur qu'elle pro- » cure. A l'envisager de ce point de vue, on ne trouve » pas que le monde en soit dépourvu. Mais il faut que » les idées morales abandonnent toute prétention à » posséder une valeur absolue, et qu'elles appren- » nent à se contenter d'une importance relative très » subordonnée. La justice divine est une absurdité » théologique ; elle bouleverserait incessamment les » lois du monde pour un avantage insignifiant. Le » plaisir, en revanche, est un bien positif, puisque » c'est l'inconscient, l'unité qui l'éprouve ».

S'il faut en croire l'auteur sur ce point, le plaisir est le seul but positif assignable ; rien ne saurait surpasser le plaisir en importance, rien ne saurait mériter le sacrifice du plaisir. Cette conclusion paraît à peu près inévitable lorsqu'on a défini le plaisir la satisfaction de la volonté. Comment la volonté pourrait-elle ne pas chercher sa propre satisfaction ? Mais on n'avance pas beaucoup en tournant ainsi sur soi-même. Dire qu'on a pour but d'atteindre son but, c'est ne rien dire. La question serait de savoir à quoi Dieu prend plaisir. Pour ce panthéisme un peu cru, le plaisir de l'être absolu, c'est le plaisir des êtres finis pris ensemble. Dès lors si le plaisir ne surpasse pas la douleur dans ce monde, si la douleur y figure à d'autres titres qu'à celui d'aiguillon du plaisir, l'existence du monde est une folie.

Ces principes étant posés, voyons les faits. Dans un chapitre très développé, l'auteur établit, en dépit des démentis suggérés par l'instinct de conservation inséparable de l'individualité, que la douleur passe forcément le plaisir dans toutes les consciences, lesquelles prennent racine dans la douleur, — que cet excédent du mal sur le bien s'accroît avec le développement de la conscience, — et que la marche de l'histoire, marche évidemment intentionnelle, inspirée, tend au progrès de la conscience, c'est-à-dire au progrès de la douleur, au progrès du mal. Le plus grand nombre de nos joies reposent en effet sur des illusions ; elles n'en sont pas moins réelles pour cela, mais elles s'évanouissent infailliblement avec ces illusions mêmes.

A les considérer en grand, les illusions de l'humanité ont suivi trois phases :

La première période de l'illusion est celle où l'on croit pouvoir trouver le bonheur dans la vie présente. C'était cell[illegible]nt la Grèce, la Judée et généra-

lement l'antiquité. L'auteur s'applique à la réfuter par une discussion analytique fort détaillée où nous ne voulons pas entrer. L'histoire s'est chargée de cette tâche. Le monde ancien s'en est allé dans l'agonie du désespoir.

La seconde illusion est l'illusion du paradis, le christianisme, qui croit mériter le ciel par le mépris de la chair et par l'amour. Cette interprétation toute romaine paraît à M. de Hartmann le sens authentique. Le sacrifice expiatoire de Jésus est à ses yeux une interprétation juive que Jésus lui-même aurait désavouée. L'illusion chrétienne a disparu, la philosophie moderne n'admet plus de vie individuelle après la dissolution de l'organisme, et l'auteur prend peine à démontrer qu'en effet cette croyance n'est pas soutenable. Si le théisme prétend que Dieu peut vouloir la perpétuité des âmes, on lui répond par la définition même de l'âme. L'âme est l'ensemble, le faisceau des actes de l'Esprit infini dirigés sur un organisme déterminé. Quand cet organisme est dissous, quand a disparu la conscience individuelle fondée sur la disposition de ces molécules cérébrales, l'action divine qui formait la propre substance de cet esprit individuel n'a plus d'objet et n'est plus possible. Le système, on le voit, ne répond qu'en s'affirmant lui-même ; les systèmes sont assez coutumiers du fait. Nous ne saurions entamer une discussion incidente sur un sujet aussi grave. Reste l'allégation du fait historique sur laquelle nous ne voulons pas insister non plus : l'espérance de la vie à venir tend à disparaître.

La troisième illusion, l'illusion moderne, implique un certain dévouement, une absorption partielle de l'individu dans l'ensemble. Dans ce sens, le christianisme y prépare l'humanité, et la critique du christianisme l'y prépare encore en détruisant la dernière espérance de bonheur individuel. Cette suprême illusion,

c'est l'illusion du progrès. L'individu se reprend à croire au bonheur ici-bas, mais pour l'ensemble et pour les générations futures : il s'intéresse au progrès de l'humanité sans être pourtant capable de s'y consacrer entièrement. Aussi l'avénement de la troisième période entraîne-t-il inévitablement un retour partiel aux sentiments qui régnaient dans la première. Il est marqué par les triomphes de l'irréligion, de la richesse, du luxe et de la sensualité. L'idée du progrès reste à peu près étrangère à l'antiquité et au moyen âge. Leibnitz le premier l'a vue, et du premier regard il l'a embrassée dans toute sa grandeur. Leibnitz est l'apôtre de notre âge. Actuellement le progrès domine tout. L'astronomie, aidée de l'analyse spectrale, l'étend à tout l'univers, tandis que la géologie, l'anatomie comparée, l'archéologie et la linguistique unissent dans une série continue le développement de la planète à celui de l'humanité.

Mais il est plus facile d'admirer le progrès universel que de le prendre pour but de son activité personnelle. L'égoïsme est mieux qu'un principe, c'est un instinct, un instinct nécessaire et la résultante de nombreux instincts Cependant, dans son intérêt même, il faut le combattre, attendu qu'il nous procure toujours beaucoup plus de peine que de plaisir. C'est ce qu'il faut entendre pour pouvoir dans la pratique se résoudre au sacrifice, et, théoriquement, pour accepter l'idée de la vanité du moi, forme éphémère d'un être identique en tous. Le plus court chemin pour aller au renoncement est le mépris de la vie. C'est uniquement grâce à lui que des morales de renoncement comme celles de Christ et de Bouddha ont acquis une importance historique. L'immense valeur morale du pessimisme tient à ces conséquences. Cependant le pessimisme à lui seul ne fait qu'ébranler l'égoïsme : pour

le détruire dans sa racine, il faut la connaissance spéculative du néant du moi et de l'identité foncière de l'être dans tous les moi. La seule morale du bouddhisme plonge à cette profondeur, non la chrétienne.

La crise de chaque période est marquée par un dégoût de la vie qui tourne au suicide, au quiétisme ou à l'ascétisme, trois manières de se désintéresser du monde ; mais le suicide, le quiétisme et l'ascétisme sont égoïstes tous trois et tous trois immoraux, dit l'auteur, à moins que l'individu ne soit hors d'état de remplir ses devoirs.

Nous ne comprenons pas trop, il faut l'avouer, l'importance pratique et le sens précis de cette dernière observation dans un système qui fait aux idées morales la place que nous avons vue ; mais passons : il nous tarde d'arriver au dénoûment.

La dernière illusion est déjà réfutée. Nous allons à la république universelle, à l'organisation du travail, à la diffusion des lumières, à l'avènement de la science, mais nous n'allons pas au bonheur, tout au contraire. La maladie, la vieillesse, le mécontentement, même la dépendance d'autrui, ne sauraient diminuer avec les progrès de l'humanité : l'accroissement de la population trouvera toujours sa limite dans la quantité des subsistances, c'est-à-dire que la misère durera toujours, et si matériellement les souffrances diminuent, en revanche le progrès des lumières les rend toujours plus sensibles. L'immoralité ne s'en va pas davantage, elle se dissémine en se transformant. Les chemins sont plus sûrs, mais l'expérience nous oblige à « tenir notre » frère allemand pour un fripon, jusqu'à ce qu'il ait » établi son honorabilité par les preuves les plus ri» goureuses »[1]. Au moral comme au physique la culture accroît la douleur en augmentant la sensibilité,

[1] Page 723.

et si la culpabilité devient plus grande lorsque le coupable sait mieux ce qu'il fait, le mal moral grandit aussi forcément par la même cause. Quel que soit le progrès, il reste impuissant à procurer un bonheur positif. Son idéal en toutes choses tendrait uniquement à supprimer la peine, à mettre en équilibre la balance des biens et des maux, et comme l'idéal restera toujours inaccessible, le plateau du mal l'emportera toujours. Quand la maladie et le besoin seraient supprimés, on n'élèverait pas notre condition au-dessus du niveau du sol, on ne ferait, par l'abolition de quelques grosses misères, qu'aiguiser la pointe de cette question : Que sert-il de vivre? Aussi longtemps qu'il subsiste des maux accidentels on se persuade que le bonheur est au delà : à mesure que ces maux sont diminués, on comprend que l'importance de chacun d'eux n'était qu'accessoire. En s'approchant de la meilleure condition possible ici-bas, on entrevoit plus clairement que la misère de l'existence tient à l'existence elle-même Si la loi donnée au Juif était la puissance du péché, le progrès est la puissance du pessimisme. Aussi bien est-ce pour cela que le progrès est une loi et qu'il est obligatoire de s'y employer. Les hommes le poursuivent dans l'espoir du bonheur ; à la faveur de cette illusion salutaire, l'esprit inconscient les pousse à des efforts dont ils ne seraient jamais capables s'ils en connaissaient l'objet réel.

Ainsi parle l'auteur, qui ne craint pourtant pas de trahir ce secret de la Providence. Nous allons nous y risquer après lui ; mais avant d'exposer la solution pratique, il convient de résumer les faits et de marquer comment ils sont possibles. C'est proprement la métaphysique de cette philosophie nouvelle, que l'auteur expose à la fin de son livre, après l'avoir défraîchie, il est vrai, par des allusions répétées.

L'univers est l'ouvrage d'une sagesse infinie, dans ce sens que les buts constatés y sont parfaitement réalisés, avec la plus grande économie de force possible [1]. Ces buts partiels supposent un but absolu, que nous ne connaissons pas encore. Le seul but positif assignable serait le bonheur, c'est-à-dire un état où le plaisir l'emporterait sur la peine pour l'ensemble des existences dans lesquelles se manifeste le principe universel. Mais la souffrance a constamment prévalu et tend à prévaloir toujours davantage. Le but général de la nature et de l'histoire où nous conduit l'expérience n'est pas un but positif, c'est le développement de la raison, de la conscience, qui n'a point de valeur par elle-même, et qui nous conduit au paroxysme de la misère en nous en révélant la nécessité.

On n'expliquera pas ce résultat en disant que la sagesse infinie est au service d'une égale méchanceté, mais on dira que l'existence du monde étant un mal en elle-même, le but de la sagesse qui préside à sa destinée est de l'en convaincre, afin qu'il s'applique le seul remède possible, lequel consiste à s'anéantir.

Une telle réponse suppose que la réalisation de l'existence en général est un fait étranger à cette sagesse éternelle que l'expérience nous a fait constater. Elle implique de plus que le monde peut s'anéantir, et que lui seul peut s'anéantir.

Pour faire entendre le premier point, l'auteur, s'appuyant sur les spéculations de Jacob Bœhme, et de son école qu'il tourne ingénieusement à contre-fin de leurs intentions, s'élève au rapport primitif des deux

[1] Les précautions de l'inconscient pour ménager ses forces ne se comprennent pas trop de la part d'une puissance qu'on déclare infinie. C'est un des points où l'induction empirique et l'interprétation spéculative ne se joignent pas. D'une manière générale, il faut avouer que l'Infini de l'auteur est un infini pour rire.

attributs de l'unité absolue, l'intelligence et la volonté.

Le monde a commencé, car l'infinité de l'existence est impossible dans le temps comme dans l'espace, en vertu de la contradiction du nombre infini, dont la philosophie de l'inconscient argumente à peu près comme le criticisme de M. Renouvier, sans toutefois s'arrêter à l'idée non moins impossible d'un commencement au sens absolu. Avant le monde, la volonté infinie, source et possibilité de toute existence, plongeait dans l'éternité du repos. Elle ne voulait point, n'agissait point, et par conséquent n'existait point. L'intelligence, identique à la volonté dans son principe, ne peut être mise en éveil que par la volonté, l'intelligence infinie, qui ne saurait jamais penser que d'une manière inconsciente, ne pensait donc pas même de cette manière, elle ne possédait aucune actualité véritable, et par conséquent l'éveil de la volonté ne saurait être son fait.

Cet éveil eut lieu pourtant, sans cause et sans motif, un fait de liberté absolue, c'est-à-dire un fait incalculable, un pur hasard, la bêtise absolue (779) et cette bêtise absolue, c'est le monde, c'est le vouloir, c'est le fait lui-même (769).

Comment une puissance peut-elle se déployer sans aucune impulsion extérieure et sans que le mouvement y fût déjà comme en un ressort bandé, l'auteur ne l'explique pas. Cet acte initial de volonté antérieur à toute intelligence est en contradiction formelle avec le principe posé précédemment, qu'il n'y a pas de vouloir sans objet, et que cet objet est toujours une représentation. Nul système jusqu'ici n'échappe à la contradiction ; mais cette expérience ne guérit pas des systèmes. D'ailleurs, M. de Hartmann a pour lui des autorités. Il croit s'en tirer en disant que la volonté

initiale est purement formelle, une volonté sans objet, une volonté vide, ou plutôt une volonté qui ne veut qu'elle-même. Elle veut être et n'est rien. Cette contradiction constitue un état de souffrance infinie, qui met en éveil la sagesse inconsciente. Celle-ci trouve instantanément le remède et commence à l'appliquer ; mais elle ne peut rien faire elle-même : elle suggère et la volonté seule agit. Elle ne saurait persuader à la volonté de se replier dans le non être, la volonté d'être est fixée, le rôle de l'intelligence est limité, elle détermine ce qui sera et ce qu'elle détermine, la volonté le réalise, c'est le propre de la volonté de créer la réalité, de donner l'être à l'idée. Ce qui sera, c'est ce qui doit être, c'est le meilleur, et le meilleur c'est la conscience, parce que la conscience émancipe la pensée du joug de la volonté et lui permet d'agir à son tour sur la volonté. Nous n'essayerons pas d'expliquer avec l'auteur comment la pensée inconsciente peut se représenter cette conscience dont elle suggère la réalisation ; nous serons satisfaits si nous parvenons à comprendre ce que l'émancipation du joug de la volonté signifie. Dans ce système où l'être est le mal, le non être et le bien sont synonymes, les mots reçoivent très logiquement une acception à peu près opposée à celle que nous leur donnons d'habitude. La pensée (*Vorstellung*) est émancipée vis-à-vis de la volonté en ce qui nous concerne, lorsque nous nous représentons des choses que nous préférerions ne point nous représenter du tout. C'est l'effet de ce que nous appelons l'expérience, l'action du monde extérieur. Mais il s'agit de savoir ce qui peut être extérieur, au point de vue du monisme, du panthéisme, que l'auteur a reçu de la tradition philosophique et qu'il s'est efforcé de justifier par la méthode inductive, en montrant le rôle et l'activité de l'esprit inconscient dans la nature. C'est à quoi sert la

théorie de l'individualisation plus haut résumée. L'être, en se fractionnant, devient extérieur à lui-même. La volonté dans les uns subit l'action de la volonté dans les autres. Ainsi se produit cette réflexion, cette réduplication que nous appelons la conscience, et la conscience devient à son tour un motif pour la volonté. La certitude acquise que l'existence est un mal combat la volonté d'être instinctive, elle contraint l'être en tel individu, puis en tel autre, à vouloir ne plus être, c'est-à-dire à vouloir ne plus vouloir, puisque la volonté c'est l'être. Cette disposition tend à gagner de proche en proche, le dégoût de la vie devient de plus en plus commun, quoiqu'il soit pour le moment contraire aux intentions suprêmes. Mais il ne le sera pas toujours, et quand les temps seront mûrs, on peut espérer, les philosophes aidant, qu'il gagnera l'immense majorité du genre humain. Ce dégoût nous offre en effet la possibilité de la délivrance.

Voici donc la réponse à la question que nous posions en terminant la première partie de ce résumé : les individus sont un moyen pour réaliser la conscience et la conscience est un moyen pour retourner au néant.

Le pessimisme de l'inconscient avance deux thèses où l'on soupçonnerait quelque contradiction : la première, c'est que la volonté d'être primitive, est infinie, tandis que les réalisations possibles en sont finies (à cause de la contradiction du nombre infini) d'où suit que cette volonté ne peut absolument pas se satisfaire, et que Dieu, par conséquent, du moment qu'il sort du non être, tombe infailliblement en proie à la souffrance absolue, tellement que la question de savoir si c'est le bien ou le mal qui prévaut dans le monde est finalement sans intérêt pour l'absolu, dans lequel la souffrance l'emporterait toujours infiniment, quoi qu'il en fût du monde. Ce sentiment de souf-

france infinie est la seule conscience que le système accorde à Dieu. Ainsi, l'esprit hors du monde est à l'esprit dans le monde comme l'infini est au fini, lorsqu'il est question de souffrir.

En revanche, l'esprit hors du monde, la volonté inassouvie, la volonté vide est à la volonté réalisée, à la volonté des êtres finis dans le rapport du non être à l'être, lorsqu'il s'agit d'un effet à produire. La source absolue de toute vie est totalement impuissante vis-à-vis de ce qui est sorti d'elle. Le principe logique, la raison (*Vorstellung*) qui n'a d'être que par la volonté et qui est de sa nature absolument soumise à la volonté, communique pourtant une telle force aux rayons de la volonté qu'elle a pénétrés, que ces rayons peuvent se retourner contre leur foyer, le refouler et l'éteindre. Ainsi, la nature, cette puissance souveraine et fatale qui tend à faire surgir partout la vie, n'entre point en compte vis-à-vis de la volonté des individus conscients, lesquels ne sont pourtant qu'une effluve de cette nature. La conscience suggère aux individus qu'il vaudrait mieux ne point être; si la majorité des individus conscients, si « la plus grande partie de la volonté » réalisée dans les individus se prononce pour la suppression du monde, ou, comme dit l'auteur, se décide à ne plus vouloir, eh bien, par cela seul, le monde aura cessé d'être, il n'en restera nulle trace et nul souvenir, l'absolu rentrera dans le repos du néant, tout sera comme si rien n'eût jamais été.

Tel doit être l'objet de notre espérance, tel est le but final de notre activité, tel est l'unique salut possible, salut précaire, il est vrai, puisque l'expérience du passé ne saurait servir de rien là où il n'y a point de conscience et point de mémoire, de sorte que le désespoir de l'existence pourra toujours recommencer.

L'auteur ne se sent pas en mesure de prononcer si le

retour au néant s'opérera par l'organe de la présente humanité ou d'une espèce d'animaux supérieure encore, si ce sera sur notre planète ou sur quelque autre astre plus favorisé. Il se défend beaucoup de savoir exactement comment se produira la fin du monde. S'il entre pourtant dans quelques détails hypothétiques, c'est afin de montrer qu'un tel événement n'est pas une chose inconcevable. Et d'abord, en dépit du grand nombre des étoiles, il croit probable que la terre est la seule habitation d'être intelligents. Il essaye de justifier cette présomption par l'incalculable durée des périodes de formation et de dessèchement des astres, comparée au temps relativement très court pendant lequel ils sont propres à l'entretien des organismes. Nous n'essayerons pas de contrôler cette induction passablement aventureuse, surtout chez un auteur aux yeux duquel les corps célestes sont eux-mêmes des êtres organisés. Il suffit d'entendre que cette première condition du salut est de rigueur absolue.

La terre est donc le seul lieu peuplé d'êtres doués d'une volonté consciente. L'humanité s'y multiplie aux dépens des autres espèces d'animaux dont le nombre diminue constamment. Les races sauvages disparaissent, la civilisation se généralise, les lumières se répandent, et avec les lumières le sentiment toujours plus vif que l'existence est un mal. Pour que l'œuvre du salut s'accomplisse, il faut que cette conviction pénètre l'humanité tout entière, ou du moins une majorité si considérable que la part de volonté réalisée en elle surpasse la volonté répandue dans le reste des êtres vivants. Quant à la volonté de l'infini qui souffre sans forme hors du monde, elle n'entrerait pas en compte vis-à-vis de nos décrets. En nous sauvant nous-mêmes nous sauverons Dieu par-dessus. La majorité suffisa[illegible] et s'étant instruite du remède en

méditant la philosophie de l'Inconscient, se concertera sur le jour, l'heure et la minute par le moyen des télégraphes et des chronomètres perfectionnés qu'elle possédera ; puis au même instant tous accompliront l'acte intérieur, ils voudront que l'être cesse ou, selon l'expression de M. de Hartmann, ils résoudront de ne plus vouloir, et l'univers disparaîtra sans laisser de trace : l'infini sera refoulé malgré lui dans le néant et le souverain bien sera obtenu, lequel consiste à ne point être et par conséquent à ne point souffrir, à ne point souffrir, c'est-à-dire à ne point être.

Telle est cette philosophie, que nous avons exposée à titre de curiosité littéraire : le succès relatif qu'elle obtient après celle de Schopenhauer, du même style, lui prête l'intérêt d'un phénomène moral de quelque importance. Il serait hors de propos de la critiquer en détail. Nous ne rabattrons rien de son calcul pessimiste ; il est fort possible qu'en effet la peine passe le plaisir dans ce monde, et même en partant d'une autre conception du bien, il nous semble assez évident que le pessimisme est la conclusion de l'expérience. Quant au remède proposé, il faudrait que la foi panthéiste eût passé complètement dans le sang et dans l'habitude pour qu'il fût possible de le prendre au sérieux. Les admirateurs mêmes de M. de Hartmann semblent ne l'avoir pas fait. Dans une note de la troisième édition, celui-ci constate que, « malgré toutes « les précautions de langage possibles, on persiste à « prendre ses ouvertures comme des affirmations po- « sitives sur la manière dont les choses doivent finir. » « Si je composais pour le succès, écrit-il d'une plume un « peu vulgaire, la prudence m'aurait conseillé de sacri- « fier dès la quatrième édition ces quatre pages *assez in- « différentes pour l'ensemble* du livre. Il est toujours

« plus profitable à l'auteur de masquer un peu les dif-
« ficultés provisoirement insolubles ; pour la science,
« au contraire, il vaut beaucoup mieux ne rien dé-
« guiser. »

Il nous semble que M. de Hartmann s'abuse ici : les indications dont il s'agit ne sont rien moins qu'indifférentes pour son succès. En les supprimant, il perdrait tout droit d'affirmer que la misère de l'existence puisse jamais avoir une fin. Il n'aurait plus aucun moyen de poser les bases d'une philosophie morale, et son livre n'aurait plus de pointe. Nous l'approuvons tout à fait d'avoir résisté à la tentation de les biffer, sans comprendre comment elle a pu naître dans un esprit aussi clair que le sien. Malheureusement il est bien difficile de croire à la vertu de son procédé pour faire sauter la machine, et bien difficile également d'entrer dans les raisons qu'il donne aux pessimistes pour les persuader d'en attendre l'explosion. La seule conclusion pratique d'une croyance pareille à la sienne resterait bel et bien le suicide individuel. Les objections tirées du devoir ont été infirmées d'avance par le système lui-même. L'esprit de dévouement pratique ne saurait être le fruit d'une simple conviction spéculative de l'unité d'être essentielle, c'est bien plutôt l'inspiration de la charité, la certitude que le dévouement est pour nous l'impératif qui conduirait à recevoir l'unité de l'être, ou du moins l'unité de l'humanité, parce que le dévouement produit effectivement l'unité et qu'on n'entendrait point comment la loi d'un être actif pourrait être en contradiction avec son essence. Du commandement : Aimez votre prochain comme vous-même, il est aisé d'inférer, s'il est accepté : « Notre prochain, c'est au fond nous-« même ».

Mais pour tirer de cette vue théorique un motif de

sacrifier mon avantage personnel lorsque j'ai reconnu le plaisir pour l'unique but possible de la volonté, il n'y faut point songer du tout. La condamnation du suicide est un cas particulier de l'inconséquence qui consiste à préconiser la morale du sacrifice après avoir refusé généralement toute portée objective aux idées morales. Et cette inconséquence elle-même a pour origine la prétention de tout savoir, et de ne manier que des idées claires. Lorsqu'on a donné du bonheur cette définition toute formelle : la volonté satisfaite, il faut bien accorder que le bonheur est l'unique but, mais on n'est pas plus avancé pour cela. La question serait de savoir ce qui est propre de sa nature à satisfaire la volonté. Cette recherche conduirait bientôt à chercher une idée plus concrète du principe absolu, tout comme à reconnaître aux idées morales une valeur intrinsèque. Il est à peu près impossible d'appliquer les notions morales au principe absolu de l'être sans tomber dans une sorte d'anthropomorphisme, qui exigerait des suppositions compliquées et peut-être plus ou moins arbitraires pour pouvoir être pris à la lettre comme expression adéquate de l'absolue réalité. Mais si l'anthropomorphisme dont il s'agit n'est pas une vérité parfaitement intelligible, il en tient justement la place. Il ne nous dévoile pas l'essence de l'absolu, mais il exprime la suprême loi du monde d'une manière plus conforme aux besoins élevés de notre raison que les systèmes naturalistes.

Dans son élaboration de la philosophie antérieure, M. de Hartmann a complètement méconnu Kant. Il entrevoit bien la portée mystique de l'impératif absolu, mais cet aperçu fugitif est tout à fait perdu pour son système. Sa définition du mysticisme est incomplète, parce qu'il n'a pas constaté la nécessité du *mystère*, ou en d'autres termes, le caractère relatif et borné de

notre connaissance. Tout en faisant de la volonté le principe absolu, il reste intellectualiste et déterministe comme Hegel, parce qu'il a la prétention de tout connaître. Il n'a pas mieux fait droit à l'idée critique de la relativité de nos connaissances et de leur imperfection inévitable qu'à l'idée critique de la supériorité du bien moral sur le bien intellectuel. La solidarité, la foncière identité de ces deux thèses lui échappe aussi bien que la profonde vérité de l'une et de l'autre.

En général, l'ombre et la perspective manquent à la pensée de M. de Hartmann, son esprit ne connaît pas le respect. Il a fait le tour de toutes choses; il connaît Dieu dès avant sa naissance; nulle réticence et nulle équivoque dans ses conclusions. Le résultat est parfaitement clair, mais il est absurde. La pensée et la volonté sont à ses yeux des attributs d'essence identique, et cependant la dernière explication de toutes choses, c'est que la volonté se déploie antérieurement à toute pensée, tellement que la liberté absolue est la stupidité absolue, l'aveuglement absolu. Entre cette folie initiale et la pure nécessité logique, il ne voit rien. L'absolu s'est donné l'être sans le savoir; c'est ainsi que le docteur a résolu l'énigme du sphinx, et cependant il lui tarde que le sphinx le dévore. Pourquoi y a-t-il quelque chose? « Un Dieu conscient deviendrait fou, dit-il, devant le problème insoluble de sa propre éternité, et sans doute il s'en pendrait de désespoir s'il savait où fixer sa corde. » De pareils tours plaisent à Berlin; nous n'en méconnaissons pas la gentillesse, c'est ce qu'on appelle là-bas de la *génialité*, nous dirions plutôt de l'effronterie, si nous ne trouvions l'explication de ces audaces un peu banales dans une lacune de l'esprit. Ce manque de goût, cette absence de vénération, la confiance au moins apparente aux remèdes pratiques les plus ébouriffants, comme aux

conclusions métaphysiques les plus choquantes, pourvu qu'elles semblent logiquement amenées, tout cela nous paraît résulter d'un même défaut, dont l'auteur s'est accusé lui-même avec beaucoup de franchise, l'absence du sens mystique ou spéculatif, le manque d'intuition.

La *Philosophie de l'Inconscient* donne exactement ce qu'on pouvait prévoir. Elle a promis des résultats spéculatifs démontrés par la méthode expérimentale. L'expérience a fourni deux choses : elle nous montre l'intelligence et la finalité dans la nature, l'instinctif dans l'esprit humain. En combinant ces deux résultats, ce qui suppose déjà quelque complaisance, nous dirons qu'elle établit d'une manière générale la réalité de l'esprit inconscient et son rôle universel. L'expérience nous enseigne de plus la prédominance de la douleur et du mal dans le monde. Elle ne fournit absolument rien au-delà. Toute la métaphysique destinée à concilier ces deux faits est une construction purement hypothétique, bâtie de matériaux d'emprunt, et l'inspiration spéculative à laquelle ils sont dus manque bien effectivement à l'esprit ingénieux et lucide qui s'est chargé de les mettre en œuvre. Le pessimisme absolu s'imposait aussi logiquement à Spinosa qu'à M. de Hartmann, son admirateur, et pourtant le mélancolique Spinosa n'est pas pessimiste ; il n'insulte pas au Dieu de sa pensée ; il cherche l'affranchissement dans l'amour de Dieu, quoiqu'il en soit du reste de son amour et de son Dieu. C'est que Spinosa n'est pas seulement un logicien mais un philosophe, et que le pessimisme spéculatif est un monstre. Pour accorder les deux termes du problème, il ne suffit pas d'une hypothèse telle quelle, il faut une hypothèse que la raison puisse accepter. Eh bien, l'expérience aura beau l'accabler en lui démontrant que le progrès de fait est

un progrès dans la souffrance, la raison n'admettra jamais que l'être soit le mal et que le néant soit le bien. La raison n'admettra jamais que le dernier mot de toutes choses soit l'éternité d'une puissance infinie qui ne saurait s'appliquer qu'à la destruction. Les Bœhme, les Schelling ont aussi parlé de la douleur inhérente à l'existence, mais le mal n'était pas leur dernier mot, quoiqu'il soit peut-être le dernier mot d'un empirisme sincère. Ce qu'ils ont montré par delà n'est que fiction si l'on veut; mais de telles fictions répondent au besoin le plus impérieux de notre pensée, du moment où celle-ci ne veut pas confesser son ignorance. La raison ne saurait trouver son aliment dans l'Erèbe et dans le silence; elle ne vit que de lumière et d'harmonie. La raison, c'est le sens de l'infini, c'est l'affirmation de l'infini, et l'infini n'est pas de simple extension, comme notre auteur l'imagine, l'infini véritable, c'est le parfait. Le programme de la raison, son postulat irréalisable peut-être mais assurément inévitable, le sommet où convergent toutes les lignes de la pensée, c'est l'identité de l'idéal et du réel, c'est la perfection vivante. Mais nous ne comprenons pas la perfection, telle est la raison du mystère et des symboles; toute philosophie véritable est inachevée, et quand on croit avoir enfermé la vérité dans un cercle, on s'aperçoit que l'enceinte en est vide. Ce sens de l'infini manque absolument à notre auteur. De là viennent ses irrévérences, de là vient aussi la surprenante facilité avec laquelle il semble combiner les notions métaphysiques, tandis qu'il n'opère en réalité que sur des mots d'école. Disons-le simplement : une fin de non-recevoir absolue s'oppose à la philosophie de l'Inconscient : ce n'est pas cela, parce que ce ne peut pas être cela. La raison n'est pas une faculté purement formelle, et son unique règle n'est pas d'éviter la contradiction. Si

le commencement absolu de M. Renouvier était une proposition dogmatique, si l'auteur du Criticisme entendait poser en fait que le monde a surgi du néant sans aucune cause, et non pas seulement que nous devons admettre un commencement du monde en arrière duquel nous ne savons plus rien, nous lui répéterions que cette proposition : « tout vient de rien », surpasse en absurdité les contradictions les plus sèches. La même objection s'applique au nouveau système suivant lequel l'être se définit : ce qui ne devrait point être. Quand même une telle donnée se développerait sans contradiction formelle, ce qui n'est point du tout le cas, elle n'irait pas moins au rebours de toute raison. La raison n'a point de part dans cet ouvrage. La philosophie de l'Inconscient est purement empirique, au même sens que le matérialisme ordinaire. C'est une tentative pour expliquer à tout prix l'ensemble du phénomène envisagé d'un œil assez impartial. Mais il est beaucoup plus conforme à la raison d'attendre dans l'ignorance que d'accueillir une explication hypothétique à tout prix. Ce Dieu qui agit avant d'être, ce Dieu aveugle, ce Dieu torturé qui n'arrive au jour que pour anéantir son ouvrage, cette volonté infinie impuissante à résister à la délibération des êtres finis, tout cela n'est assurément pas plus assimilable que la contradiction de l'atome étendu.

Mais l'effort de M. de Hartmann nous donne un grand enseignement. Le cachet volontairement empirique de sa philosophie, si conforme aux tendances de l'époque, ses conclusions désespérantes, le succès qu'il doit à sa direction expérimentale, malgré de telles conclusions et peut-être dans quelque mesure à cause d'elles, tout cela parle éloquemment en faveur d'une vérité que le gros des philosophies s'obstine à méconnaître et dont l'aveu coûte nécessairement beaucoup à

l'esprit : « l'expérience est pessimiste ». Si l'on s'attache uniquement à l'expérience et qu'on l'écoute avec docilité, sans rien supprimer de son témoignage et sans l'altérer, on tombera nécessairement dans le désespoir. Mais cette conclusion n'est pas acceptable : en essayant de la porter à l'absolu, on la voit se détruire elle-même. L'expérience est pessimiste, la raison est optimiste en dépit de l'expérience. Kant l'avait bien compris : la raison n'est autre chose que l'affirmation du bien; aussi les progrès de la raison se mesurent-ils aux progrès dans la conception du bien. La raison n'est pas une cire molle, elle réagit, elle s'affirme elle-même.

Et cependant il ne saurait être question de démentir l'expérience et d'escamoter le mal. Il faut l'accepter, il faut l'expliquer avec tous ses caractères. La philosophie est dramatique parce que l'esprit est déchiré. Il ne s'agit pas de sacrifier l'un des termes à l'autre, comme l'optimisme de Leibnitz ou le pessimisme des nouveaux bouddhistes, cela ne servirait de rien, les têtes coupées repousseraient. Il faut conserver les deux principes avec toute leur force, et pourtant il faut les concilier dans une pensée claire et définie, si l'on y parvient : à défaut d'une telle pensée, il faut les concilier dans le symbole et dans l'espérance. La vue ne suffit pas au philosophe, il ne saurait se passer de la foi. Il faut qu'en dépit de l'expérience et des lois mêmes de l'expérience il s'assure que le bien est le commencement et la fin de toutes choses, que le bien est la vérité, l'éternité, quoique la réalité du temps appartienne au mal. Il faut bien sans doute que le mal soit un accident et qu'il ait une fin, il faut que la réalité du présent s'évanouisse, le salut ne peut se trouver que dans le sacrifice et dans la mort, la nouvelle philosophie est dans le vrai sur tous ces points ; mais

au dénouement, il faut un bien positif, comme il faut un bien positif à la base; la raison ne saurait y renoncer sans abaisser son pavillon et sans s'abandonner elle-même.

Le christianisme ne démontre rien, et n'explique pas la possibilité de ses affirmations. Il ne saurait tenir lieu d'une philosophie, mais il propose à la philosophie un thème qu'elle n'a pas encore su mettre en œuvre, quoiqu'elle ne puisse pas s'en écarter sans méconnaître quelqu'un des besoins permanents auxquels elle a l'obligation de satisfaire. Dût-elle s'avouer incapable d'élever à l'absolu les notions morales, il lui faut reconnaître avec Kant que rien n'est absolument bon sinon la volonté droite. En effet, c'est là l'expression d'une certitude immédiate, antérieure et supérieure à toutes les constructions de la métaphysique et de la théologie. Pour contenter la raison, il faut poser en principe l'éternité d'un être parfait en qui toutes les puissances de l'ordre moral soient renfermées. Il ne suffit pas de définir le bonheur la satisfaction de la volonté, il faut savoir où le bonheur réside, il faut donner un objet à la volonté créatrice.

En prononçant le mot création, nous posons un nouveau problème. Nous n'avons point la prétention de le résoudre ici. Toutefois, on comprend déjà que pour pouvoir assigner un but positif à l'existence, la philosophie devrait avoir d'autres moyens d'exprimer le rapport entre les êtres finis et leur principe que l'opposition de l'être et du paraître, et celle du tout et de la partie, termes extrêmes entre lesquels la pensée de M. de Hartmann semble osciller sans trouver rien entre deux. Mais qu'on l'entende ou non, il faut que le monde ait un but, un but positif, et que ce but soit le bien. Quelle que soit la difficulté du problème, il n'est pas permis de le dénaturer. Il faut donc com-

prendre que le mal est un accident réparable, que la possibilité du mal remonte seule à Dieu et non pas sa réalisation, sans quoi le mal ne serait pas le mal ; il faut comprendre enfin que cette possibilité du mal n'est pas un défaut de la création, mais qu'elle en est la perfection positive ; c'est-à-dire qu'au lieu d'éliminer la liberté morale pour complaire aux naturalistes et aux logiciens, il faut la restaurer et la mettre à sa place, en faire le lien du créateur et de la créature, la clef de l'énigme et le pivot de l'univers.

Nous avons relevé dans l'ouvrage qui nous occupe quelques traits d'impertinence affectée ; en fait d'impertinence naïve, rien n'est comparable aux façons dont la *Philosophie de l'Inconscient* en use envers le christianisme. Après en avoir écarté préalablement les éléments spéculatifs et les éléments historiques, pour le réduire à ce qu'elle estime être l'enseignement direct de son fondateur, elle accuse la morale chrétienne de ne pas reposer sur une base assez profonde. Suivant elle, en effet, le christianisme se résumerait dans le mépris du monde et dans l'espérance du paradis qu'on mériterait en suivant les préceptes (apparemment arbitraires !) de l'abstinence et de la charité. Mais le christianisme historique est tout autre chose ; il se résume dans les doctrines de la justification et de la sanctification, c'est-à-dire du sacrifice de Jésus-Christ opérant le salut de l'humanité, et de l'humanité trouvant son salut dans l'imitation de Jésus-Christ, c'est-à-dire dans l'imitation de son sacrifice. Il n'est pas interdit, même au chrétien, de chercher l'accord de ces deux doctrines. Elles convergent en un point où les notions de bonheur, de dévouement et de devoir se confondent, l'identité du salut et du sacrifice ; paradoxe assurément pour l'esprit charnel, mais le senti-
le réclame impérieusement et la fidélité

chrétienne le traduit en faits bien longtemps avant de l'entendre. Elle trouve en réalité le bonheur dans le sacrifice et l'intensité de sa joie se mesure à la grandeur du sacrifice. Voilà le fait ; comment ce fait est-il possible? On le comprendra si l'on admet précisément qu'en se dévouant l'individu se remet à sa place et satisfait à l'intime besoin de sa nature, parce que dans son essence il n'est pas un tout, une fin dernière, mais qu'il est un moyen aussi bien qu'une fin, l'organe vivant d'un tout organisé, dont le salut n'est accompli que dans le salut de l'ensemble, un membre, en un mot, du corps dont Christ est le chef.

Tel est le christianisme de l'histoire et de l'expérience, du moment où l'on cherche à l'exprimer sous la forme d'une pensée. Il est difficile, après cela, de comprendre comment le bouddhisme justifie mieux que le christianisme son précepte de charité.

Les arguments que M. de Hartmann fait valoir contre la vie à venir n'ont pas la portée qu'il leur attribue. Ils supposent que tout son système serait démontré, tandis qu'il n'est, à le prendre au taux le plus élevé, qu'une explication possible. Ils supposent que nous savons le fond de tout, quoique en réalité nous soyons fort ignorants On ne démontrera jamais que la continuation ou le renouvellement de l'existence individuelle soient impossibles, tout ce qu'on peut dire, c'est que nous ne comprenons pas comment ils sont possibles. Nous ne le comprenons pas, et nous n'en avons pas besoin.

Ce que nous comprenons très bien en revanche, c'est que la fin suprême n'est pas le néant, mais la vie absolue, et que la vérité morale est la vérité substantielle, parce que l'être est volonté, que l'unité véritable est par conséquent l'unité morale qui comprend et

qui conserve la pluralité, l'organisme de la liberté, la société absolue, la communion de l'amour. Nous comprenons que le bonheur étant la conscience de l'être placé dans les conditions normales de son existence, la conscience de la volonté qui se déploie suivant sa règle et saisit son objet, le bonheur ne peut se trouver que dans l'amour, dans la subordination volontaire à l'ensemble, et que le prix de l'existence individuelle consiste à pouvoir se donner. Nous comprenons que celui qui peut se donner puisse aussi se refuser, car autrement son offrande n'en serait pas une. Nous comprenons que le mal ait pu se produire, et nous comprenons qu'il puisse être vaincu.

Un dernier mot à M. de Hartmann : ses lectures étendues l'ont instruit d'un fait qu'il exprime avec candeur : il reconnaît que le sentiment de l'union avec l'absolu, source à ses yeux de toute véritable inspiration philosophique, est accompagné d'une joie intense et profonde. Aurait-il la condescendance de nous expliquer quelle satisfaction on pourrait trouver dans un degré d'union quelconque avec l'absolu tel qu'il le conçoit ?

LE NÉO-CRITICISME

Parmi les conceptions, les doctrines, les points de vue, les essais de philosophies qui se disputent l'attention, ou qui plutôt cherchent à surmonter l'inattention générale en France depuis le renversement de la philosophie officielle, nous distinguons un système assez complet, articulé, presque arrêté, qui a combattu le catéchisme universitaire au temps de son règne et qui maintenant commence à se propager au sein de l'université. C'est le néo-criticisme, le phénoménisme de M. Renouvier, qui a trouvé d'habiles auxiliaires et d'intelligents interprètes en MM. F. Pillon et L. Dauriac. Nous avons dépouillé et apprécié les Essais de M. Renouvier il y a tantôt un quart de siècle, alors qu'ils étaient moins connus qu'aujourd'hui ; nous avons trouvé dans la *Science de la morale*, publiée postérieurement par le même penseur, un excellent traité de droit naturel ; nous avons suivi avec un sympathique intérêt toutes les publications de l'école, li-

vres, recueils et journaux; néanmoins nous aurions besoin, pour émettre un jugement motivé sur l'ensemble de cette philosophie, de revoir tous ces textes assez étendus, travail pour lequel nous manque le temps non moins que la force, et dont le résultat ne pourrait vraisemblablement pas être énoncé dans l'espace dont nous disposons. Aussi ne faut-il chercher dans cette esquisse qu'une impression générale et les réflexions qu'elle nous a suggérées.

Chaque jour nous découvre de nouveaux spectacles — rien de nouveau sous le soleil : ces deux affirmations d'apparence contradictoire se concilient dans la constatation banale du fait que les créations humaines se résolvent en combinaisons. La philosophie de M. Renouvier est assurément très originale, néanmoins son fondateur sera le premier à nous dire qu'il a voulu continuer, peut-être achever, l'œuvre de Kant, à nous expliquer comment Hume, dont Kant avait corrigé l'empirisme en démontrant que des lois de la pensée *a priori* sont indispensables à la science, lui a fourni les moyens de réformer Kant à son tour, en éliminant l'idée de substance de ces lois de l'entendement et en ramenant la notion de cause à celle de succession régulière, enfin comment la succession des représentations et des désirs dans la continuité de la conscience l'a conduit à voir dans les êtres, qui doivent tous penser en quelque degré pour ne pas se réduire à de pures apparences, quelque chose de pareil à la monade leibnitzienne, et comment, à défaut d'une causalité transitive incompréhensible, l'influence d'une conscience sur une autre doit s'expliquer par une harmonie préétablie. C'est ainsi que le nombre des solutions imaginables étant limité, le progrès consiste volontiers, en philosophie, à fortifier d'arguments nouveaux les vieilles imaginations.

Le point où le sage d'Avignon nous paraît vraiment disciple du sage de Königsberg est la morale, sur laquelle aucun des deux n'avait besoin d'être renseigné par un autre homme. Ils ont reconnu tous deux qu'une morale sérieuse implique notre liberté de choix ; mais obéissant à sa règle logique, dont nous parlerons tout à l'heure, M. Renouvier renonce à concilier le franc arbitre avec le déterminisme absolu dans l'enchaînement des phénomènes exigé par l'idéal de la science. Il ne rejette pas la liberté dans des profondeurs inaccessibles, il admet dans la réalité de la vie des résolutions qu'aucun antécédent n'a rendues nécessaires et qui impriment aux événements une direction nouvelle. Pour faire marcher ensemble ce libre arbitre dans le temps et l'harmonie préétablie, il faut entendre la dernière dans le sens que les cartésiens intelligents donnaient à leur cause occasionnelle : il faut admettre qu'en vertu d'une loi suprême, toutes les fois que j'agirai, d'autres souffriront, que lorsque je parlerai, par exemple, c'est-à-dire que je voudrai produire en moi la représentation de la parole, d'autres consciences liées à la mienne par le rapport interne d'où naît la représentation du voisinage, devront se figurer qu'elles entendent mon discours. De la sorte, sans détriment pour le libre arbitre, la causalité se résout en coïncidences réglées entre les modifications internes ; tandis que l'action mécanique et la réalité de l'espace, dont l'imagination ne saurait s'affranchir, s'évanouissent pour la raison qui les juge contradictoires. Eviter la contradiction, telle est pour M. Renouvier, comme autrefois pour Herbart, la grande affaire, l'unique affaire. La contradiction typique est celle du nombre infini, qui se retrouve en tout infini dont on voudrait affirmer l'actualité. Cette impossibilité logique de réaliser un nombre infini s'applique naturellement au

temps. Il ne peut pas s'être écoulé un nombre infini d'instants ou d'années, donc le monde a commencé. Un nombre infini de déterminations ne peut pas s'être produit actuellement dans une conscience, donc Dieu, s'il existe, a commencé d'être ; il faut admettre un commencement absolu de toutes choses : auparavant il n'y avait rien. Tout s'est produit sans cause, car la causalité n'est qu'une succession réglée ; la règle elle-même s'est donc produite et s'est produite sans cause. Ces propositions semblent dures ; mais elles ne renferment pas de contradictions dans les termes ; les thèses contraires les impliqueraient, il faut donc accepter les premières.

L'auteur de ces lignes a essayé de le faire à plusieurs reprises ; il n'y parvient point. Il y semblait pourtant mieux préparé que bien d'autres, n'avait-il pas, dans sa jeunesse, cru définir le principe en ces mots : « Je suis ce que je veux » ; d'où l'on serait tenté de tirer : « Je suis si je veux ». Il eût semblé difficile alors de faire la part plus belle à la contingence. Mais « je suis si je veux » serait une formule ambigüe ; elle peut signifier : être c'est vouloir, ce qui mettrait la quantité dans l'être et permettrait d'entendre la diversité. Il y a plus ou moins d'être suivant qu'il y a plus ou moins de vouloir. On penche fort aujourd'hui vers cette vue. « Je suis si je veux » peut s'entendre aussi dans ce sens : « Je suis si je le veux », ce qui nous donnerait la contingence absolue en forme positive, mais ce qui renfermerait une contradiction, en plaçant devant tout être et par conséquent avant la volonté même une décision de la volonté, c'est-à-dire en faisant agir le non-être. Le néo-criticisme est beaucoup plus net, sa contingence est absolue. Tout a commencé, tout a donc commencé sans cause et sans impulsion, car l'impulsion viendrait de quelque part ; tout a commencé sans

raison, car où serait cette raison pour devenir s'il n'y a rien. Le père universel c'est le vide ou le hasard, autre nom du vide. Il faut l'entendre, en effet, le néo-criticisme est un dogmatisme, bien que sa pudeur s'en défende.

La critique, en philosophie, a pour objet la portée et la compétence de nos facultés. On comprendrait sans effort qu'elle arrivât à conclure de cet examen que nous ne saurions réussir à sonder les origines, que nous ne remonterons point à la source du fleuve dont le courant nous entraîne et que le commencement du monde où nous sommes plongés restera toujours mystérieux. Le respect du nom qu'elle porte, le sentiment assez net de l'impression qu'elle va produire, poussera l'école criticiste à prendre effectivement cette attitude ; mais la logique formelle, cette maîtresse impérieuse, ne lui permet pas de la conserver. Dire : au-delà d'un moment, assignable ou non, c'est le mystère, c'est l'abîme, — reviendrait à dire que nous ne pouvons pas savoir s'il y avait au delà quelque chose ou s'il n'y avait rien ; — peut-être aussi qu'on ne peut pas savoir si le principe de contradiction vaut ou ne vaut pas pour cet au delà, deux alternatives qu'elle s'est fermées. S'il nous était loisible d'admettre la possibilité d'une sphère où le principe de contradiction ne régnât pas, il ne serait pas la règle absolue de notre pensée. Et si l'on pouvait supposer qu'avant le commencement de l'ordre phénoménal il y eût quelque chose, on admettrait la possibilité du nombre infini. Ainsi l'abîme du néo-criticisme, c'est le néant, le pur néant. Avant une certaine minute il n'y avait rien.

L'impossibilité psychologique de nous placer à ce point de vue nous pousse involontairement à mettre en question le principe dont il procède. Est-il bien sûr que les contraires ne puissent jamais coexister ? Ne

subsisteraient-ils pas en se limitant les uns les autres? Le réel, le fini, ne résulterait-il pas constamment de cette limitation réciproque?

Ainsi M. Renouvier, par sa logique implacable, nous rejette sur Hegel, dont il s'est dégagé lui-même. Son phénoménisme si conséquent, si vigoureux, et si pur dans ses intentions, nous paraît trop mince. S'il n'y a rien derrière ce qu'on voit, tout est surface, car l'œil n'aperçoit que deux dimensions. Oserions-nous penser que la profondeur manque ici?

Disons plutôt qu'il y a plusieurs sortes de profondeur. La diversité des systèmes est une suite inévitable de la diversité des esprits. Pour le néo-criticisme tout est contingent; il n'y a de nécessité que dans des rapports réglés par des lois dont l'existence est contingente. Ce n'est peut-être point à nous qu'il sied d'y contredire, mais il nous devient bien difficile d'aller jusqu'au bout dans cette voie. S'il nous est impossible d'accorder que tout puisse venir de rien, sans raison quelconque, nous avons encore bien de la peine à comprendre qu'il pût ne rien exister. Vis-à-vis de la contingence, la nécessité nous semble avoir des droits sur nous. Au risque de réchauffer la scholastique, nous voudrions, sans nous contredire, concilier la nécessité de l'être avec la liberté de Dieu. On nous répondra sans doute que la nécessité de l'être impliquerait son éternité, c'est-à-dire l'absurdité du nombre infini. Cependant l'opposition du temps et de l'éternité ne nous paraît pas aussi vaine qu'aux apôtres du criticisme[1]. Il se peut qu'on ait tiré du temps la notion de l'éternité, pour notre compte, nous voudrions nous y élever par la considération de l'esprit. Une mémoire sans oubli, une prévision claire, certaine, complète, ne serait-ce pas la *duratio tota simul?* Et n'est-ce pas le

[1] Voir l'*Année philosophique* pour 1890, p. 179.

propre de la métaphysique de prendre les mots dans la plénitude et dans la pureté de l'idée qu'ils expriment, sans les restrictions, sans les négations de l'expérience concrète, sans les contradictions du fini ?

On nous répondra sans doute : — Ces contradictions du fini dont vous vous armez pour ébranler la confiance en notre logique ne sont pas contradiction dans le sens où nous l'entendons. Celle du nombre infini est une contradiction dans les termes, puisqu'un nombre est nécessairement un certain nombre ; celles que vous signalez sont des contradictions entre certaines idées et les réalités individuelles, soit les groupes de phénomènes qu'avec la connivence du langage vous voulez faire considérer comme appelés à les réaliser. Ainsi la coexistence de la mémoire et de l'oubli dans ma mémoire, qui ne serait pas une vraie mémoire. C'est la contradiction de l'idéal et du réel, que nous ne songeons pas à contester ; ce n'est pas une contradiction dans le même sujet. Nous ne connaissons pas la mémoire *en soi*, nous n'admettons pas la réalité de l'abstrait et de l'universel.

La réponse paraît péremptoire. Nous demandons cependant si la constitution du langage n'accuse pas la constitution de l'esprit ? Et si le général n'est rien, d'où vient la nécessité pour la pensée de s'appliquer toujours au général ? Nous n'attribuons assurément point aux universaux une réalité phénoménale, nous comprenons que ce qui nous oblige à penser par abstractions c'est le besoin d'embrasser un grand nombre de concrets d'un seul regard et de porter sur eux un seul jugement ; mais, dans la nature, le genre est le réel, tout au moins à titre de loi suivant laquelle certains êtres individuels se ressemblent et procèdent les uns des autres. La différence du général au particulier n'est pas absolue et n'est pas la même dans tous les

domaines. Comme l'animal nous présente une collection de cellules hiérarchiquement ordonnées et solidarisées, l'espèce, individu supérieur, se réalise par la suite des générations. Et sur ce terrain, où il a pris naissance, l'évolutionisme s'autorise de faits trop significatifs pour qu'une induction légitime n'étende pas la même vue au monde organique dans son ensemble. L'expérience ne permet donc pas de prononcer par une sentence absolue et sommaire la subjectivité des universaux.

Cette question touche de près celle de la substance. On ne désigne pas bien sous le nom de phénomène ou de groupe de phénomènes un être dans lequel on voit la source d'un nombre indéfini de phénomènes possibles ; le nom de substance lui conviendrait mieux. Ceci n'est peut-être qu'affaire de mots ; mais pour arracher de la langue un mot qui y tient par tant de racines, il faudrait des raisons très fortes, que le criticisme français n'allègue pas. Sa condamnation de la substance porte sur l'idée d'une réalité qui subsisterait après l'élimination de toutes ses qualités et de tous ses modes, concept dont personne ne songe plus à prendre la défense aujourd'hui.

Le phénoménisme se corrigerait sur ce dernier point plus aisément que sur quelques autres. Sa façon de mettre en œuvre le principe de contradiction le conduit à procéder par alternatives tranchées, entre lesquelles il faut absolument prendre parti. Il arrive de la sorte à une représentation du monde conséquente, mais étroite, qui laisse bien des faits sans explication naturelle. D'autres manières de voir ont leur raison d'être, au moins dans la constitution de certains esprits. On ne les supprimera qu'en les remplaçant, c'est-à-dire en les absorbant. Le vaillant défenseur du phénoménisme fait bonne justice de la formule suivant

laquelle tous les systèmes seraient vrais dans ce qu'ils affirment, faux dans ce qu'ils nient. Cette rhétorique prête une rigueur spécieuse au vague sentiment qu'il y a dans toutes les doctrines capables de conserver longtemps l'adhésion d'un grand nombre quelques éléments de vérité que les autres oublient et qui les font vivre malgré leurs défauts, quelquefois peut-être concurremment avec leurs défauts. Cette opinion, nous sommes tentés de la partager.

Ainsi, pour nous en tenir aux quatre types de Victor Cousin, le matérialisme nous paraît s'appuyer sur ce fait qu'un travail chimique, une oxydation accompagne invariablement toute modification de la conscience, fait dont il tire assurément des conséquences abusives, mais dont on méconnaissait autour de lui l'importance et l'universalité, jusqu'à ce que son insistance l'ait fait prévaloir.

L'idéalisme, auquel nous rattachons le spiritualisme courant et le criticisme comme des espèces du genre, s'affirme en constatant que la pensée possède une activité soumise à des lois propres, que le mécanisme est incapable de produire la conscience, tandis que lui-même n'existe pour nous, avec son objet la matière, que dans la conscience et par la conscience, comme une imagination de la conscience pour s'expliquer une partie des phénomènes qu'elle croit subir en les produisant.

Le scepticisme s'élève invincible sur le fait, reconnu de tous, qu'on peut se tromper, et sur la réflexion idéaliste qu'il est impossible à l'esprit de sortir de lui-même pour vérifier la conformité de ses jugements avec la réalité des choses qu'il croit exister hors de lui ; si bien que leur vérité objective se réduit fatalement à l'assentiment de tous les esprits, assentiment qu'on n'obtient pas, qu'on ne saurait obtenir et qu'il se-

rait impossible de constater s'il se trouvait jamais obtenu.

Enfin, la légitimité du mysticisme s'impose à tout esprit méditatif. En rentrant en lui-même, il perçoit qu'il y a dans toute vraie pensée quelque chose qui en déborde l'expression logique. Il y a toujours plus dans notre désir que ne peut saisir la pensée. Le cœur a ses raisons, raisons ineffables. La lumière ne lui suffit pas, il a besoin de chaleur. Ce n'est point assez pour lui que l'existence de Dieu soit démontrée, il veut le commerce, le contact de Dieu, que les preuves ne lui donnent pas, si tant est que, hors de ce contact, il existe de telles preuves. Les religions positives se proposent en invoquant des autorités qu'on ne saurait apprécier sans une évidence intérieure identique au contact dont le cœur a besoin. La raison même ne permet pas d'admettre que cette soif reste à jamais inassouvie, car la raison n'est que l'affirmation d'une harmonie entre l'organisation mentale et l'ordonnance de l'univers sans laquelle toute connaissance resterait impossible. Nous avons dit la raison : logique eût été le mot propre, car la raison se confond avec la soif dont nous parlons. Et si l'esprit croit en avoir atteint l'objet, si des aperçus, si des jugements qui se forment en lui semblent résulter de ce commerce avec l'invisible, il ne saurait leur refuser sa confiance, bien qu'il ne puisse pas en prouver à d'autres la vérité. Il est évident à ses yeux, comme aux yeux de tous ceux qui réfléchissent sur la condition d'êtres contraints d'agir, et d'agir ensemble, que l'intelligence est avant tout l'œil et l'outil de la volonté ; d'où suit cette conclusion naturelle que les progrès de la volonté sont la condition essentielle des progrès réels de l'intelligence, en d'autres termes, que la facilité d'acquérir des lumières nouvelles se mesure à la fidélité dans l'obéissance à la vérité déjà connue,

ce qui est la doctrine spécifique du mysticisme véritable. Le mysticisme légitime est le correctif, le complément naturel du scepticisme légitime. On ne prouve rien, dans ce sens que toute preuve se borne à montrer la conclusion impliquée dans une thèse antérieure, à laquelle il ne serait pas impossible de refuser son assentiment. On ne prouve rien, mais on voit et l'on croit. La Philosophie critique, abstraction faite de la *Critique du jugement*, qui fait entrevoir d'autres horizons, n'est-elle pas un scepticisme corrigé par le mysticisme ? N'est-elle pas sceptique, l'opinion que le monde conçu conformément aux lois de notre pensée n'est qu'un produit de notre pensée, tandis qu'il en existe un autre que nous ne connaissons point ? Et l'*impératif catégorique,* n'est-ce pas l'expression sommaire du mysticisme le plus pur ? Il ne s'impose point à tous les esprits, le fait le prouve, il ne s'impose point, et se résout dans l'identité contradictoire de ce qui commande et de ce qui obéit, si l'on n'y voit Dieu nous parlant du dedans et constituant le fond le plus intime de l'être dans l'imperfection et la diversité des êtres individuels qui lui résistent.

Ainsi chaque système renfermerait une étincelle de vérité, et l'idée que le système vrai doit concilier ces vérités partielles ne mériterait pas le dédain. Dès qu'une opposition se produit, l'école qui veut être l'école critique prend parti résolument pour ou contre l'une des thèses ; mais s'il y a réellement du pour et du contre, c'est que l'option n'est pas nécessaire et que la vérité supérieure se trouve dans une synthèse à chercher. Cette dialectique de Fichte et de Hegel, Kant l'esquisse déjà, non seulement dans sa table des catégories, mais dans l'enchaînement de ses trois Critiques. Quant à nous, la vérité nous semble passer entre le procédé de Hegel et celui de M. Renouvier. La première des thèses annexées à la dissertation imprimée,

il y a cinquante ans, pour le concours à la chaire que nous occupons, est conçue en ces termes : « Dans la » vérité supérieure qui concilie les déterminations » contraires, les deux termes de l'opposition sont con- » servés, mais ils ne se maintiennent pas sur le même » degré, l'un des deux se subordonne. »

Loin d'accuser un esprit foncièrement critique, le phénoménisme rationnel nous semble procéder d'un tempérament dogmatique bien décidé, qui ne saurait rester longtemps en suspens. Comme Descartes, il part d'un principe évident, pour en tirer avec résolution toutes les conséquences. En vertu de ce principe, qu'il emprunte à la logique formelle, il ne voit dans le monde qu'un nombre déterminé d'êtres finis, sans souci de cet instinct de la raison qui réclame impérieusement l'unité de l'être en un sens quelconque Il restaure ainsi la monadologie, en l'affranchissant de l'apparence émanatiste qu'elle conserve dans l'exposition officielle de Leibnitz, mais qui jure avec la définition de la substance donnée par ce philosophe, à moins d'admettre que des perceptions puissent percevoir à leur tour. Le phénoménisme rationnel est un monadisme franc, avec la liberté de choix et l'impératif catégorique. Ceci constitue un progrès d'une valeur inestimable. Mais si noble et si loyale qu'elle soit, cette philosophie laisse trop de phénomènes sans explication, elle remonte des courants d'idées trop puissants, trop constants et suivant nous trop légitimes, son portique, le commencement absolu, nous paraît trop inaccessible pour que nous puissions y voir la philosophie définitive, ni même une étape bien marquée dans l'itinéraire de l'esprit humain. On lui fera sans doute, on lui fait déjà de larges emprunts (l'auteur de ces lignes en sait quelque chose). Son esprit généreux épurera, raffermira la conscience moderne, mais nous doutons qu'elle arrive à la subjuguer.

KANT ET L'ORTHODOXIE PROTESTANTE

Au nom de la justice due aux morts comme aux vivants, souffrez qu'un laïque, votre ancien collaborateur, réponde quelques mots à la condamnation sommaire prononcée contre Kant par un de vos correspondants dans votre numéro de mars[1].

Votre correspondant de France voit dans Kant un mauvais génie, ou « le mauvais génie » auteur de la *déphilosophie.*

Sans m'arrêter au dernier mot, que je ne comprends pas bien, je crois que votre honorable correspondant se méprend lorsque, d'une manière générale, il attribue à Kant une influence pernicieuse sur le développement des idées chrétiennes.

Il ne s'agit pas d'opposer théologie à théologie; je me mets, sans trop d'efforts, au point de vue qui me semble celui de votre correspondant : celui de l'orthodoxie ou du *Réveil*; mais, partant de ce point, je fais observer d'abord que l'influence de Kant est bien anté-

[1] Cette lettre, parue en avril 1894 dans une revue religieuse, est un des derniers écrits de l'auteur.

rieure au Réveil. Elle s'exerçait déjà sur la théologie protestante à la fin du siècle dernier. Pour l'apprécier équitablement, il ne faudrait donc pas se demander si le courant de la pensée religieuse nous paraît s'éloigner ou se rapprocher depuis trente ou cinquante ans de ce que nous croyons la vérité, mais si l'enseignement des facultés et l'état religieux du peuple qui se groupe encore autour des Eglises vaut moins ou mieux dans notre siècle qu'il ne valait au siècle passé.

Votre correspondant n'a-t-il pas pris garde ou bien croit-il que les philosophies rivales de Wolf et de Condillac fournissent à la pensée religieuse un meilleur appui que la *déphilosophie?* L'utilitarisme d'un Paley lui paraît-il répondre mieux à l'intimité du sens chrétien que l'idée d'un commandement intérieur absolu? C'est possible, mais nous osons croire qu'il ne serait pas suivi jusque là par le plus grand nombre de ses amis.

Maintenant, la question de justice historique écartée, comment devons-nous estimer l'influence de Kant sur la conception et sur la destinée du christianisme positif? A moins de voir un miracle dans l'admission, même purement intellectuelle, de ses doctrines, on est obligé de convenir que la dogmatique ne peut rien asseoir légitimement au-delà du champ couvert ou plutôt conquis par l'apologie. Sur quoi fonderez-vous donc l'orthodoxie? Sur l'infaillibilité des Ecritures. Et qui prouve l'infaillibilité des Ecritures? Seraient-ce les miracles? Nous tombons ici d'une chute qui ne cessera qu'à la rencontre d'une vérité évidente par elle-même, et cette vérité ne peut être qu'un fait intérieur. Ceux même, parmi nos contemporains, qui ont affirmé le plus énergiquement l'infaillibilité des Ecritures, ou, plus conséquents peut-être, l'infaillibilité de l'Eglise, l'ont fait en vertu d'un fait intérieur, immédiat, incontestable : le besoin qu'ils éprouvaient

d'une autorité qui produisit en eux la certitude relativement aux choses divines.

Mais ce besoin de certitude est-il purement intellectuel, est-ce une simple affaire de curiosité? Votre correspondant nous semble incliner assez fortement dans ce sens; nous doutons cependant qu'il allât jusqu'à répondre par l'affirmative. En tout cas, ce n'est pas le sentiment général dans l'orthodoxie. Au fond du besoin de connaître la vérité sur notre origine et sur notre destinée, elle trouve le besoin d'éviter un danger dont elle se sent menacée. A ses yeux comme aux nôtres, la question religieuse par excellence est celle-ci : Que faut-il que je fasse pour être sauvé? Les questions spéculatives se rattachent donc à la question pratique, tous les problèmes que tranche le dogme ont leur centre dans le problème du salut. La Trinité, par exemple, est essentiellement une manière de s'expliquer la divinité de Jésus-Christ, et l'affirmation de la divinité de Jésus-Christ est essentiellement un moyen de comprendre sa fonction de médiateur. On peut admettre, et plusieurs pensent, en effet, qu'une croyance correcte est la condition nécessaire et suffisante pour obtenir le salut, mais le salut reste toujours le point capital. Et maintenant d'où peut-il provenir lui-même, ce besoin de salut qui s'est produit partout et toujours dans l'humanité? D'où, sinon du sentiment que nous ne sommes pas tels que nous devrions être, que nous ne faisons pas ce que nous devrions faire, soit, pour employer le mot technique, du sentiment du péché?

Ce sentiment à son tour, comment pourrait-il naître, si nous ne savions pas de science certaine qu'il y a des choses que nous devons faire et d'autres que nous devons éviter simplement parce que nous devons faire les premières et nous abstenir des secondes?

En résumé, le centre des besoins religieux est le be-

soin du salut; le besoin de salut ne saurait naître sans la conscience du péché, et la conscience du péché sans la certitude qu'il existe pour nous un devoir.

Mais, si le sentiment du péché est commun à tous les peuples, il est bien loin de se manifester également chez tous les individus. Le plus grand nombre peut-être ne l'éprouvent pas distinctement; plusieurs se trouvent très bien tels qu'ils sont. Le devoir lui-même, je dis le devoir dans sa généralité, dans son abstraction, n'est pas présent à tous les esprits. Non seulement plusieurs de ceux qui en reconnaissent l'existence ne suivent en réalité que leurs instincts ou leurs habitudes, mais un grand nombre poursuivent leur plaisir ou leur intérêt sans connaître d'autre frein que la loi civile.

On ne contestera pas ces faits.

Quant à l'exercice du saint ministère, il ne suffit plus, on l'accordera, d'enseigner aux enfants d'autorité un ensemble de faits et de jugements auxquels ils continueront à se plier par habitude; il faut combattre et surmonter l'incrédulité répandue aujourd'hui dans toutes les classes. Quel point d'appui donnerez-vous au levier qui doit la déraciner, si vous ne pouvez pas réveiller le sentiment du péché; et comment convaincrez-vous de péché l'âme où la place du devoir est vide?

Cette question nous place au cœur de notre sujet, l'influence naturelle de Kant sur la théologie.

Kant, sans s'arrêter aux objections spécieuses de l'expérience, qu'il connaît pourtant très bien, pose en fait que tout homme rentrant en lui-même y trouve une loi qui lui commande péremptoirement de faire aux autres, coûte que coûte, ce qu'il voudrait que les autres lui fissent, ou plus précisément de se conduire

d'après les règles dont l'observation générale lui paraîtrait dans l'intérêt général. Ce fait souverain, dont la portée métaphysique, à nos yeux tout à fait capitale, ne saurait être discutée ici, prouve la réalité du libre arbitre. Nous pouvons, du moins en principe, observer notre devoir ou le négliger. L'obligation morale exclut la nécessité : étant sujets du devoir nous sommes libres. Du fait de la loi morale Kant déduit encore la réalité certaine d'une vie à venir où le crime sera puni et la vertu récompensée; enfin l'existence d'un Dieu qui accomplisse effectivement toute justice. Kant tire ainsi de la conscience morale une religion naturelle qui ne saurait assurément pas tenir lieu de la religion positive, mais qui, loin de la contredire, semble décidément l'appeler.

Et d'abord, en réveillant la conscience du devoir, en établissant le caractère absolu du devoir avec une conviction communicative, Kant pousse tout cœur droit à se demander s'il lui obéit constamment, il le convainc de péché et le conduit à chercher quelque moyen de délivrance que sa religion naturelle ne lui fournit pas. Kant ensuite ne se borne pas à mettre en lumière le principe et la condition de tout examen de conscience, il procède lui-même à cet examen. Dans un volume dont nous ne saurions trop recommander la lecture, *la Religion dans les limites de la seule raison*, il constate et nous contraint d'avouer, qu'en fait nous n'observons pas la loi dont nous ne saurions méconnaître l'autorité, mais que, d'habitude, nous subordonnons le bien général à notre intérêt particulier. Il ne peut expliquer ce *mal radical* que par un acte volontaire qui affecterait toute notre existence ici-bas.

Enfin il admet la possibilité d'en revenir par une détermination contraire, il voit chez plusieurs l'indice

d'une *conversion* dans leurs efforts continus, quoiqu'insuffisants, pour obéir à la loi morale.

Le philosophe ne nous mène pas plus loin; mais nous ne trouvons dans sa doctrine rien d'incompatible avec la possibilité d'une religion positive ou d'une révélation de Dieu dans l'histoire. Il semble plutôt en faire sentir le besoin et mettre l'âme en disposition de la recevoir.

D'autres, paraît-il, comprennent Kant autrement et pourraient en faire un mauvais usage; peut-être aussi ne l'ai-je moi-même pas bien compris; mais, au temps ou nous vivons, rien ne me semblerait plus propre à faire accepter l'Evangile de la grâce qu'une sérieuse méditation de la *Critique de la raison pratique* et de la *Religion dans les limites de la seule raison.*

Voilà ce que je tenais à dire; c'est l'excuse de mon indiscrète réclamation, dont vous pardonnerez la longueur.

SAINTE-BEUVE ET LE CHRISTIANISME

Voici trois ans que Sainte-Beuve a cessé d'écrire, mais personne ne l'a remplacé. De quelque temps, suivant l'apparence, personne ne le remplacera. Son esprit est présent, actif au milieu de nous; son nom illustre promet de grandir. Naturellement il n'est pas de ceux qui décroissent, et si nous n'avons pas le bonheur de nous tromper en ce point, le contraste, qui lui sert déjà, le rehaussera longtemps encore. Le déclin de la pensée, où nous trouvons une des causes principales des récents malheurs de la France, n'a pas été suspendu par ceux-ci, mais plutôt précipité. Dans les lettres comme dans l'Etat et dans l'Eglise, les premiers rôles appartiennent à des vieillards qui ont dépassé le terme ordinaire de la vie humaine. Nous avons interrogé l'horizon pour voir si quelqu'un ne venait pas, il ne vient personne. Les hommes de la Restauration et de 1830 nous tiennent lieu de génies, leur groupe fait déjà l'effet d'un dernier grand siècle littéraire. Eclairé de sa gloire, Sainte-Beuve toutefois

s'en détache pour s'approcher de nous. Les sentiments qu'il a professés ces derniers trente ans sont aujourd'hui très à la mode, et leur infécondité même servira sa réputation.

Le célèbre critique portait calotte, le dernier de ses secrétaires lui trouvait l'air d'un cardinal. Pourquoi ce patriarche du « grand diocèse, » c'est son expression, n'y resterait-il pas comme un patron et comme un Père de l'Eglise ? Pourquoi ses appréciations n'y recevraient-elles pas force de loi ? Pourquoi sa philosophie ne deviendrait-elle pas une autorité, car enfin les lettres françaises ont besoin de lois, et les libres penseurs ne sont jamais, que je sache, allés longtemps sans autorités ? Une façon de Voltaire, n'est-ce pas à peu près cela ? Une réduction sans doute, mais non à des proportions si minimes qu'elle ne puisse figurer encore dans une niche ou sur un autel. Ecrivain délicat, critique équitable et pénétrant, travailleur infatigable, la richesse de ses informations biographiques et littéraires, le scrupule consciencieux qu'il mettait à ses recherches en font un guide assez sûr dans les matières de fait pour qu'on l'écoute également avec déférence sur le chapitre des idées et des principes. Qu'il y fût maître ou non, qu'il ait suivi son siècle ou qu'il l'ait inspiré, que ses opinions fussent les fruits du tempérament, de l'accident ou de l'étude, il n'importe ; le culte de la gloire a cet effet que celui qui est maître dans un domaine devient par là compétent dans tous les autres. C'est pourquoi Thénard et Victor Hugo, par exemple, ont été pairs de France, c'est pourquoi le grand critique lui-même était sénateur.

Les opinions de Sainte-Beuve sur l'univers et sur les choses humaines jouissent donc d'un crédit considérable ; cependant elles ne règnent point encore sans conteste. Leurs adversaires trouvent dans les récentes

catastrophes de nouveaux arguments pour les attaquer. Dès lors il est plus intéressant que jamais d'ajouter des noms nouveaux aux grands noms dont elles se réclament. Tout indique la convenance d'installer Sainte-Beuve au rang des penseurs. L'opération n'est pas si difficile. En effet, il en est de la philosophie pure comme du dogme, nul n'y touche plus. Pour la faire agréer des écoliers, on la masque de rhétorique, suivant les recettes de Cicéron et l'exemple de Victor Cousin, mais les hommes faits, que dégoûtait sa native amertume, la trouvent nauséabonde sous ce déguisement, tout exercice régulier de la réflexion excède notre âge, les philosophes selon son cœur sont des gens d'esprit qui expriment d'un mot vif et bien frappé des sentiments conformes aux siens, et qui les soutiennent par des saillies ; les génies sont à ses yeux les hommes célèbres sous le nom desquels on abrite telles prédilections qu'il eût été gênant d'avouer sans cela. L'égoïsme et la sensualité de Gœthe figurent parmi les marbres les plus choisis de son piédestal, sa boutade sur la croix et les punaises y brille comme une précieuse incrustation. Aujourd'hui ces tendances éternelles s'affirment aussi haut que jamais. Elles puisent un surcroît de popularité dans la façon dont on les attaque. Sauf quelques exceptions encore bien peu remarquées, la morale ne trouve de champions que dans le camp religieux, et que n'a pas fait celui-ci pour se rendre ridicule et haïssable ! Entre l'athéisme et l'idolâtrie, la religion de la conscience lutte dans un champ si resserré que le grand nombre n'en soupçonne point l'existence et n'en conçoit seulement pas l'idée. L'ultramontanisme en revanche, où de plus en plus on s'habitue à voir toute piété, bouleverse le monde entier pour le dominer : il flatte les Français dans leur espoir de vengeance, pourvu que la France consente à lui

servir d'instrument; il obtient du pouvoir à peu près tout ce qu'il veut dans l'ordre des choses possibles; sur les impossibles, il a des billets; il a recruté M. Renan pour la prochaine campagne; il est puissant, il est redoutable, il est déchaîné. Les frayeurs et les répulsions qu'il inspire se traduisent naturellement en hommages à la mémoire de celui qui l'a combattu le dernier avec un certain éclat. Qu'il ait enveloppé dans les mêmes antipathies la religion de la terre et la religion de l'esprit, qu'il ait préconisé le relâchement des mœurs, cela ne saurait nuire à sa réputation, bien au contraire. L'auteur des *Causeries du lundi* est donc en train de passer grand homme, il a toutes les chances raisonnables de le rester. En qualité de grand homme, il aura sa légende et déjà ses reliques sont au marché.

Dans un tel état de choses, l'histoire authentique de ses opinions prend une importance réelle. Les variations apparentes en sont bien connues; il faudrait en mesurer la sincérité, il faudrait en démêler les causes. Celui qui pourrait établir d'une manière incontestable la complète vérité sur le fond de sa pensée et de sa vie morale, rendrait service aux prochaines générations, je dirai même à la France. Malheureusement, la chose est impossible. Ce ne sont pas les documents qui font défaut : les confessions directes et indirectes abondent bien plutôt dans les écrits du poète et du critique; mais ces confessions se contredisent. Et quoique avec un médiocre talent d'analyse et quelque expérience de la vie il nous semble assez facile d'apprécier la valeur relative de chacune d'elles et d'en fixer le sens, on ne saurait arriver par ce moyen qu'à se former une opinion personnelle, on ne réfutera pas les sentiments contraires, on ne surmontera pas les hésitations, on ne fermera pas la bouche à ceux qui ont intérêt à présenter les choses sous un autre jour.

En ébauchant un chapitre de cette histoire, ma seule ambition serait de placer une clef de Sainte-Beuve entre les mains de ses lecteurs attentifs et de les aider à former leur propre jugement par le contrôle de mes inférences. Le cas de Sainte-Beuve est à mes yeux aussi clair que le jour, mais cette évidence ne peut pas s'imposer. Aussi n'est-il pas question d'épuiser les dossiers, entreprise inexécutable sur le papier qu'il nous est permis de couvrir ici. Le peu de textes que nous citerons ne prouveraient pas grand'chose s'ils n'expliquaient pas les autres et s'ils ne trouvaient pas dans ceux-ci leur confirmation.

Sainte-Beuve est bien connu en sa qualité d'incrédule et d'ennemi du catholicisme. Il est superflu d'énumérer ses titres à cette réputation. Sa dernière lutte contre les prétentions de l'Eglise n'intéresse que médiocrement notre sujet. Il aurait pu s'élever contre l'intolérance et l'ambition cléricales dans l'intérêt du christianisme lui-même. Tel n'était pas son point de vue, on le sait assez, ce n'était pas non plus l'indifférence du sceptique. Le christianisme proprement dit, que Sainte-Beuve connaissait assez bien, et que Rome a toujours persécuté, lui déplaisait au moins autant que Rome elle-même. Bien qu'en commerce avec beaucoup de protestants, il n'était point de ceux qui regrettent que la France ait rejeté la Réforme au seizième siècle. La France catholique et philosophe était beaucoup mieux à son gré qu'une France de huguenots. Toute méprise est donc impossible. Le christianisme lui répugne. Il en repousse non seulement les mystères, mais la tendance et la morale.

Il n'en a pas été toujours ainsi. A la vérité, ses premiers ouvrages, son *Joseph Delorme*, son *Tableau de la littérature française au seizième siècle*, ses

articles du *Globe*, sont francs de religiosité. Mais à partir de 1830, durant la période où il conquit dans les lettres la place élevée qu'il a su garder, l'ensemble de ses écrits présente un tout autre caractère. Le beau volume des *Consolations*, rempli d'effusions personnelles, *Volupté*, qui n'est point un roman, mais une confession plus ou moins arrangée, rehaussée de portraits[1], *Volupté* que Balzac a prétendu refaire dans son *Lys de la vallée*, sans en avoir seulement compris le sujet ; les *Pensées d'août*, l'exécution des trois premiers volumes de *Port-Royal* et par dessus tout le choix de Port-Royal comme principal champ d'étude, tout le Sainte-Beuve de 1830 à 1842 (de vingt-six à trente-huit ans), tout, dirons-nous, en dépit d'une tache criarde et d'un refroidissement graduel assez sensible, tout est chrétien. Entendons-nous pourtant : je ne prétends pas qu'aucun des livres mentionnés semble d'un chrétien converti, moins encore d'un chrétien conséquent, je ne dis pas même qu'ils attestent un esprit convaincu, qu'ils soient l'œuvre d'un croyant ou de quelqu'un qui voudrait passer pour l'être ; non, mais ils manifestent de constantes préoccupations chrétiennes, des prédilections chrétiennes, le désir de croire, et l'espoir de trouver dans la foi moins le pardon du passé qu'un secours présent, une force pour se vaincre soi-même, pour lutter contre une tentation naïvement, peut-être indiscrètement, mais très humblement confessée. Voilà dans quel sens cette prose et ces vers sont chrétiens, non pas catholiques, mais chrétiens. Qu'à ce titre, ils déplaisent à M. Levallois[2], je n'en suis pas surpris du tout : la foi de M. Levallois est plus robuste et plus exclusive que celle de son an-

[1] En écrivant *Volupté, qui est très peu un roman*, j'écrivais d'après des caractères vrais, d'après des situations observées et senties. » (*Port-Royal*, t. Ier, appendice, p. 550.)

[2] *Sainte-Beuve*, par Jules Levallois, un vol. in-12, 1872.

cien patron : rien en deçà, rien au delà. Qu'il condamne donc successivement les deux Sainte-Beuve, c'est son droit, mais quand il parle d'un catholicisme plaqué, qui dépare les *Consolations*, il commet une double injustice. Et d'abord l'inspiration de ce recueil n'est point catholique au sens propre du mot, puis elle est sincère, elle est intime et ne manque pas d'unité. Sainte-Beuve s'excuse des *Consolations* comme d'un péché de jeunesse, mais il n'a jamais essayé de les donner pour une gageure ou pour un jeu d'esprit, chose à laquelle il n'eût pas manqué, pour peu qu'elle eût été moralement possible. Durant la dernière période de sa vie, ce fut en effet sa préoccupation constante d'ôter au public qu'il voulait diriger dans de tout autres voies, comme aux beaux esprits de l'athéisme qui se groupaient autour de lui, le soupçon qu'il eût jamais pris le christianisme au sérieux et subi son ascendant à quelque degré que ce puisse être. Avoir donné quelque temps dans la foi de Pascal et de Michel-Ange lui paraissait une telle faiblesse que, pour s'en défendre, il n'a pas craint de se noircir lui-même. Il ne tiendrait pas à lui, dans certains moments, qu'on ne le prît pour un matérialiste de race, qui aurait élevé la théorie de l'art pour l'art à la hauteur d'une mystification complète et prolongée. Suivant cette donnée, *Volupté* serait apparemment l'analyse d'un état moral possible, *Port-Royal* une simple étude historique et littéraire où la personnalité de l'écrivain ne s'engagerait point ; les *Pensées d'août* s'expliqueraient sans doute comme une suite d'études inspirées par la lecture des auteurs jansénistes et destinées par leur auteur à se perfectionner dans une manière, tout en s'exerçant pour les besoins du travail en chantier à s'assimiler les sentiments de ces messieurs. Au reste ces *Pensées d'août* étant fort oubliées et n'ayant jamais

eu de succès, le plus court sera de n'en point parler. Pour les *Consolations,* Sainte-Beuve les attribue sans varier à l'entraînement d'une passion dont le souvenir n'est point oublié. Celle-ci d'ailleurs se montre assez dans le volume pour rendre toute méprise impossible. En 1862, Sainte-Beuve écrivait encore à son ancien ami Ulric Guttinguer : « Vous nous avez vus dans ces deux ou trois années de véritable ivresse, vous m'avez vu dans ces six mois célestes de ma vie, qui m'ont fait écrire les *Consolations*[1] ». On tient à ces vers, où l'on retrouve sa jeunesse et son cœur, et l'espérance envolée, on ne veut pas les désavouer, on n'ose pas les soumettre au système.

D'assez bonne heure Sainte-Beuve a suggéré les éléments de la théorie suivant laquelle on expliquerait les inconséquences de sa vie littéraire comme un résultat du tempérament critique. Il est né critique et le critique est un miroir. Sans préméditation selon toute apparence, mais non, j'imagine, sans savoir assez bien ce qu'il voulait faire entendre, il trace en ces mots l'idéal de l'esprit critique, dans une étude remarquable sur Bayle, qui parut en 1835 :

« L'indifférence du fond, il faut bien le dire, cette tolérance prompte, facile, aiguisée de plaisir, est une des conditions essentielles du génie critique, dont le propre, quand il est complet, consiste à courir au premier signe sur le terrain d'un chacun, à s'y trouver à l'aise, à s'y jouer en maître et à connaître de toutes choses...

» Ce génie, dans son idéal complet, est au revers du génie créateur et poétique, du génie philosophique avec système ; il prend tout en considération, fait tout valoir et se laisse d'abord aller, sauf à revenir bientôt.

1 *Sainte-Beuve, Souvenirs et Indiscrétions,* publiés par son dernier secrétaire, un vol. in-12, p. 255.

Tout esprit qui a en soi une part d'art ou de système n'admet volontiers que ce qui est analogue à son point de vue, à sa prédilection. Le génie critique n'a rien de trop digne, ni de prude, ni de préoccupé, aucun *quant-à-soi*. Il ne reste pas dans son centre ou à peu de distance ; il ne se retranche pas dans sa cour, ni dans sa citadelle, ni dans son académie ; il ne craint pas de se mésallier, il va surtout le long des rues, s'informant, accostant ; la curiosité l'allèche, et il ne s'épargne pas les régals qui se présentent. Il est jusqu'à un certain point tout à tous, comme l'apôtre, et en ce sens il y a toujours de l'optimisme dans le critique véritablement doué. Mais gare aux retours ! que Jurieu se méfie ! L'infidélité est un trait de ces esprits divers et intelligents, ils reviennent sur leurs pas, ils prennent tous les côtés d'une question, ils ne se font pas faute de se réfuter eux-mêmes [1]. »

Il est permis de supposer que Sainte-Beuve avait pensé faire ici son portrait, mais s'il en est ainsi, nous attestons qu'il s'abusait. L'image est trop incomplète pour rester fidèle. Sainte-Beuve ne fut jamais un pur critique ; il était lyrique et croyait bien l'être, il était personnel, il était passionné, il est toujours resté passionné, il a toujours pris parti pour ou contre tel ou tel homme. Seulement il a changé d'opinions comme il a changé d'amis. La théorie de l'esprit critique est hors d'état d'expliquer sa carrière.

Et d'abord elle échoue complètement devant *Volupté*, œuvre toute personnelle, subjective, autobiographique, dirons-nous, pour appuyer davantage, parce que le mot étant grec doit mieux s'entendre en français. En nous exprimant de la sorte, nous ne sautons point par dessus le mur Guilloutet à l'érection duquel le sénateur Sainte-Beuve s'est opposé ; nous ne commettons pas

[1] Du génie critique et de Bayle, *Revue des Deux-Mondes*, t. IV.

d'indiscrétion, l'auteur de *Volupté* s'étant confessé lui-même à des époques différentes et très expressément des faiblesses dont son héros cherche à se corriger par la dévotion. Nous ne disons rien d'ailleurs qui ne soit évident pour qui veut lire et qui sait lire. En vue de ceux que le titre détournerait peut-être de ce moyen d'information par excellence, ajoutons enfin que Sainte-Beuve n'était rien moins qu'un inventeur d'histoires, et que ce roman est à peu près son unique. On peut toujours faire un passable roman de sa propre vie, mais lorsqu'on n'a pas le talent épique on ne réussit qu'une fois. Ce n'est pas moi qui ai fait cette remarque, c'est notre auteur lui-même, ou je me trompe fort.

Le système d'assimilation universelle dans l'universelle indifférence ne s'appliquerait donc qu'à *Port-Royal*. Mais encore ici le système est en défaut. Pourquoi Sainte-Beuve a-t-il choisi Port-Royal de préférence à toute autre station pour observer le grand siècle? Pourquoi a-t-il délaissé si longtemps cet ouvrage, dont les traits principaux étaient fixés du commencement à la fin dans le cours de Lausanne[1]? Pourquoi voit-il Port-Royal tout en beau dans les deux premiers volumes, et pourquoi dans les derniers, publiés quinze ans plus tard, s'applique-t-il à le dénigrer? Est-ce parce que le jansénisme s'était altéré? Oui sans doute, en quelque mesure, mais combien ne s'en faut-il pas que l'explication soit suffisante? Sainte-Beuve lui-même ne la donne point sans restriction. Qu'on nous permette d'insérer ici l'épilogue de *Port-Royal* du mois d'août 1857 : ces deux pages sont bien connues, mais elles tiennent de trop près à notre étude pour que nous puissions y rien retrancher :

« J'ai terminé cette Histoire commencée depuis si longtemps et dont je ne me suis jamais séparé au mi-

[1] *Port-Royal*, t. Ier, appendice, p. 514.

lieu même des distractions en apparence les plus contraires, cette description fidèle d'une tribu, d'une race sainte. Qu'ai-je voulu ? qu'ai-je fait ? qu'y ai-je gagné ?

» Jeune, inquiet, malade, amoureux et curieux des fleurs les plus cachées, je voulais surtout à l'origine, en pénétrant le mystère de ces âmes pieuses, de ces existences intérieures, y recueillir la poésie intime et profonde qui s'en exhalait. Mais à peine avais-je fait quelques pas que cette poésie s'est évanouie ou a fait place à des aspects plus sévères : la religion seule s'est montrée dans sa rigueur, et le christianisme dans sa nudité.

» Cette religion, il m'a été impossible d'y entrer autrement que pour la comprendre, pour l'exposer. J'ai plaidé pour elle devant les incrédules et les railleurs, j'ai plaidé la Grâce, j'ai plaidé la Pénitence ; j'en ai dit le côté élevé, austèrement vénérable, ou même tendrement aimable ; j'ai cherché à en mesurer les degrés, — j'ai compté les degrés de l'Echelle de Jacob. Là s'est borné mon rôle, là mon fruit.

» Directeurs redoutés et savants illustres, solitaires parfaits, confesseurs et prêtres vertueux, laïques qui seriez prêtres ailleurs et qui n'osiez prétendre à l'autel, vous tous, hommes de bien et de vérité, quelque respect que je vous aie voué, quelque attention que j'aie mise à marquer vos moindres vestiges, je n'ai pu me ranger à être des vôtres. Si vous étiez vivants, si vous reveniez sur la terre, est-ce à vous que je courrais d'abord ? J'irais une ou deux fois peut-être pour vous saluer comme par devoir, et aussi pour vérifier en vous l'exactitude de mes tableaux, mais je ne serais pas votre disciple. J'ai été votre biographe, je n'ose dire votre peintre ; hors de là, je ne suis point à vous.

» Ce que je voudrais avoir fait du moins, c'est d'amener les autres, à votre égard, au point où je suis moi-

même ; concevoir l'idée de vos vertus et de vos mérites en même temps que de vos singularités, sentir vos grandeurs et vos misères, le côté sain et le côté malade (car, vous aussi, vous êtes malades) ; — en un mot, à force de contempler vos physionomies, donner et sentir l'étincelle, celle même qu'on appelle divinee mais une étincelle toujours passagère, et qui laiss, l'esprit aussi libre, aussi serein dans sa froideur, aussi impartial après que devant.

» Il y aurait eu un profit plus grand peut-être à tirer de votre commerce, un profit pratique et tout applicable aux mœurs. Pendant que je vous étudiais, j'ai souffert, mais ç'a été tout humainement. J'ai été plus occupé des blessures de mon amour-propre que du fond même qui vous concernait. Je ne vous ai point imités, je n'ai jamais songé à faire comme vous, à mettre au pied de la croix (ce qui n'est que la forme la plus sensible de l'idée de Dieu) les contrariétés, les humiliations mêmes et les injustices que j'éprouvais à cause de vous et autour de vous.

» J'ai eu beau faire, je n'ai été et je ne suis qu'un investigateur, un observateur sincère, attentif et scrupuleux. Et même à mesure que j'ai avancé, le charme s'en étant allé, je n'ai plus voulu être autre chose. Il m'a semblé qu'à défaut de la flamme poétique qui colore, mais qui leurre, il n'y avait point d'emploi plus légitime et plus honorable de l'esprit que de voir les choses et les hommes comme ils sont, et de les exprimer comme on les voit, de décrire autour de soi, en serviteurs de la science, les variétés de l'espèce, les diverses formes de l'organisation humaine, étrangement modifiée au moral dans la société et dans le dédale artificiel des doctrines. Et quelle doctrine plus artificielle que la vôtre ! Vous avez toujours parlé de vérité et vous avez tout sacrifié à ce qui vous est ap-

paru sous ce nom : j'ai été à ma manière un homme de vérité, aussi avant que je l'ai pu atteindre.

» Mais cela même, que c'est peu ! que notre regard est borné ! qu'il s'arrête vite ! qu'il ressemble à un pâle flambeau allumé un moment au milieu d'une nuit immense ! et comme celui qui avait le plus à cœur de connaître son objet qui mettait le plus d'ambition à le saisir et le plus d'orgueil à le peindre, se sent impuissant et au-dessous de sa tâche, le jour où la voyant à peu près terminée, et le résultat obtenu, l'ivresse de sa force s'apaise, où la défaillance finale et l'inévitable dégoût le gagnent, et où il s'aperçoit à son tour qu'il n'est qu'une illusion des plus fugitives au sein de l'Illusion infinie[1]. »

Tout ici est sincère, tout est exact et tout doit être pesé. « Je ne suis point à vous... *J'ai eu beau faire*, je n'ai été qu'un observateur. Et même, à mesure que j'ai avancé, le charme s'en étant allé, *je n'ai plus voulu être autre chose.* »

Au commencement il voulait être autre chose et il croit y avoir pris peine. Il a voulu quelque temps être disciple de Port-Royal. Il en convient parce qu'il n'oserait faire autrement, tout en se ménageant dans le demi-jour des mots une porte de retraite. Il déclare que dans le temps où ces chrétiens d'élite étaient l'objet de son étude, il n'a *point songé* à les imiter. Nous nous en doutions bien, et nous soupçonnions qu'à cette époque le moment du désir même était déjà passé. Quand il prend congé des solitaires en leur disant : « Je ne suis point à vous, » quand il borne sa prétention « à donner et sentir une étincelle toujours passagère et qui laisse l'esprit aussi libre, aussi serein dans sa froideur, aussi impartial après que devant, » il enfle

[1] *Port-Royal,* t. VI, p. 241.

un peu la voix pour l'affermir, et sous son calme apparent on sent une vibration irritée. Sainte-Beuve a toujours estimé qu'il n'avait pas tiré « du commerce de Port-Royal un parti pratique et tout applicable aux mœurs, » mais il ne s'en était pas toujours glorifié.

Toi qui les as connus ces pieux solitaires,

lui demandait M. Antoine de Latour dans un sonnet charmant,

Qui sous l'herbe as cherché leurs traces toujours chères,
Tu sais ce que leur vie eut d'austères douceurs.

Ah! dis-nous si ce monde aux volontés flottantes
Vaut leurs bois embaumés, leurs sources jaillissantes,
Et le bruit de nos pas le silence des leurs.

Voici la réponse de Sainte-Beuve. Figurant dans l'édition *Charpentier*, elle ne saurait être postérieure à 1840, et nous explique parfaitement la différence d'inspiration qu'on a si généralement remarquée et qu'il reconnaît lui-même entre les premiers volumes de *Port-Royal* et les derniers :

Demande-moi plutôt, ô! poète sincère,
Dans ta comparaison de notre vanité
Avec la vertu simple et la fidélité
De ces cœurs qui cherchaient le seul bien nécessaire,

Demande-moi plutôt, en touchant ma misère,
Si j'aurai rien pris d'eux pour l'avoir raconté,
Si le signe fatal, en ce siècle vanté,
N'est pas autour des saints cette étude trop chère,

Le plus stérile emploi s'il n'est le plus fécond,
Le plus mortel au cœur s'il ne le change au fond:
Regarder dans la foi comme au plus vain mirage ;

Se prendre à la ruine, et toujours repasser,
Comme aux bords d'une Athène, à l'éternel rivage:
Toucher toujours l'autel sans jamais l'embrasser!

A dix-huit ans d'intervalle, le même fait est constaté mais il n'est pas jugé de même. Cette différence d'accent me paraît bien instructive. De la plainte sourde à l'aigreur du défi, quelle progression naturelle ! Toute l'histoire morale de Sainte-Beuve ne se lit-elle pas d'un coup d'œil dans le rapprochement de ces deux témoignages, et pourrons-nous désormais songer à la liberté de cet esprit « serein dans sa froideur, » sans lui donner une larme de compassion ?

Sur l'histoire même de ses rapports avec le christianisme, Sainte-Beuve n'a pas toujours tenu le même langage. Tantôt il présente ses variations comme pure affaire d'art et de forme, tantôt il reconnaît au contraire qu'elles appartiennent au fond de sa vie morale. Dans le premier sens, nous avons gardé le souvenir assez net d'un article au *Journal des Débats*, déjà vieux de bien des années, dans lequel il donnait à entendre qu'il avait joué la comédie, ou quelque chose d'approchant. Nous en trouvons le passage essentiel reproduit avec une nuance d'aggravation dans l'appendice du second volume de *Port-Royal*[1] :

« Dans une de ces pensées *trop véridiques* que l'on devrait peut-être garder pour soi, mais qui s'échappent aisément, à certains jours, du portefeuille de l'homme de lettres trop indulgent à son génie, je me suis laissé aller à dire, tout à la fin de l'un de mes volumes de critique mêlée :

« Je suis l'esprit le plus brisé et le plus rompu aux métamorphoses. J'ai commencé franchement et crûment par le XVIIIe siècle le plus avancé, par Tracy, Daunou, Lamarck et la physiologie : là est mon fond véritable. De là je suis passé par l'école doctrinaire et psychologique du *Globe*, mais en faisant mes réserves

[1] *Port-Royal*, vol. II, p. 513.

et sans y adhérer. De là j'ai passé au romantisme poétique et par le monde de Victor Hugo, et j'ai eu l'air de m'y fondre. J'ai traversé ensuite ou plutôt côtoyé le saint-simonisme, et presque aussitôt le monde de Lamennais, encore très catholique. En 1837, à Lausanne, j'ai côtoyé le calvinisme et le méthodisme, *et j'ai dû m'efforcer à l'intéresser*. Dans toutes ces traversées, je n'ai jamais aliéné ma volonté et mon jugement (hormis un moment dans le monde de Hugo et par l'effet d'un charme), je n'ai jamais engagé ma croyance, mais je comprenais si bien les choses et les gens que je donnais les plus grandes espérances *aux sincères* qui voulaient me convertir et qui me croyaient déjà à eux Ma curiosité, mon désir de tout voir, de tout regarder de près, mon extrême plaisir à trouver le vrai relatif de chaque chose et de chaque organisation, m'entraînaient à cette série d'expériences, qui n'ont été pour moi qu'un long cours de physiologie morale. »

J'ai dû m'efforcer à l'intéresser est difficile à défendre. Un homme naturellement doué d'un sens moral délicat préfère donc se charger d'un tel rôle à l'imputation d'avoir penché du côté chrétien. Où la vanité va-t-elle se placer? Est-ce assez enfant? Est-ce assez triste? Heureusement pour l'humanité, la pensée « trop véridique » ne l'est pas du tout. Sainte-Beuve s'y calomnie. Nous en trouvons la preuve dans une note ajoutée en 1869 à son Etude sur la Rochefoucauld. Ce passage est cité par M. Levallois[1], qui en a signalé l'importance. Ici les variations intérieures qu'on niait tantôt sont franchement avouées.

« Cet article sur la Rochefoucauld (s'il m'est permis de le faire remarquer aujourd'hui) indique une date et un *temps*, un retour décisif dans ma vie intellec-

[1] *Sainte-Beuve,* par Jules Levallois, p. 87.

tuelle. Ma première jeunesse, du moment que j'avais commencé à réfléchir, avait été toute philosophique, et d'une philosophie positive, en accord avec les études physiologiques et médicales auxquelles je me destinais. Mais une grave affection morale, un grand trouble de sensibilité était intervenu en 1829, et avait produit une vraie déviation dans l'ordre de mes idées. Mon recueil de poésies, les *Consolations*, et d'autres écrits qui suivirent, notamment *Volupté* et les premiers volumes de *Port-Royal*, témoignaient assez de cette disposition inquiète et émue qui admettait une part notable de mysticisme. L'étude sur la Rochefoucauld annonce la guérison et marque la fin de cette crise, le retour à des idées plus saines, dans lesquelles les années et la réflexion n'ont pu que m'affermir. »

Quant à l'influence de ces *idées plus saines* sur sa façon d'entendre la morale, la précédente citation nous permet déjà de l'apprécier. On en trouvera d'autres marques à la fin de ce travail.

Sur le fait même d'un changement intérieur, il semble que notre démonstration soit terminée : la lumière a jailli. Voici cependant, en surcroît de preuves, quelques passages de *Port-Royal* difficiles à concilier avec la prétendue impartialité de l'historien. Ils ne rentrent pas dans l'idée d'une exposition, pas même dans celle d'un plaidoyer, ce sont des jugements personnels, sur la sincérité desquels on peut différer d'opinion sans doute, mais non sur leur sens et sur leur portée naturelle :

« Dieu seul concilie en lui toutes choses, et les plus contraires en apparence, dans sa pleine grandeur, mais l'homme est sans cesse sujet à les séparer [1]. »

Ce langage n'est pas plus d'un matérialiste que celui

[1] *Port-Royal*, t. Ier, p. 510.

des *Consolations*. Au surplus, le matérialisme primitif par lequel Sainte-Beuve cherchait à rétablir l'unité de sa vie n'est qu'une illusion. Nous ne voulons pas presser des passages tels que celui-ci :

« Comme eux j'erre incertain, en proie au sens fougueux,
Cherchant la vérité, mais plus coupable qu'eux ;
Car je l'avais, Seigneur, cette vérité sainte :
Nourri de ta parole, élevé dans l'enceinte
Où croissent sous ton œil tes enfants rassemblés,
Mes plus jeunes désirs furent par toi réglés ;
Ton souffle de mon cœur purifia l'argile ;
Tu le mis sur l'autel comme un vase fragile,
Et, les grands jours, au bruit des concerts frémissants,
Tu l'emplissais de fleurs, de parfum et d'encens [1] »

Il est permis de ne voir dans ces vers qu'une fiction poétique ou d'enfantines réminiscences, nous y consentons volontiers. Ne voulant devoir Sainte-Beuve qu'à lui-même, nous accorderons tout ce qu'on peut accorder. Mais ses lettres familières de 1828 [2] nous le montrent alors peu favorable à la philosophie sensualiste. Il l'y appelle sans scrupule de ce nom, contre lequel il a vivement réclamé plus tard, préférant avec raison la désignation de philosophie sensationnaliste.

On dira peut-être que l'idée de la conciliation des contraires en Dieu d'où nous sommes partis ne messied pas après tout dans la bouche d'un sceptique et n'affirme pas l'existence de Dieu. L'auteur lui-même essaye de tourner ses paroles à ce sens dans une note qui ne figure point dans la première édition :

« C'est ce qui a fait dire à un moderne, sous une forme plus hardie : « Dieu est la projection à l'infini de toutes les contradictions qui passent par une tête

[1] *Consolations*, p. 207.
[2] *Sainte-Beuve, Souvenirs et Indiscrétions*, p. 162.

humaine. » Est-il besoin d'ajouter que ce Dieu de lointain, qui pourrait bien n'être qu'une sublime illusion de perspective, n'a rien à faire avec le Dieu chrétien, le Dieu vivant? »

Cette note même trahit le repentir [1]; mais n'insistons pas, nous avons les mains pleines; la difficulté n'est que de choisir. Lisez par exemple les dernières lignes du deuxième livre :

« La foi parfaite (dit Pascal), c'est Dieu sensible au cœur. » De sorte qu'aux philosophes spéculatifs, et qui n'étudient que pour étudier, à ces chrétiens d'opinion si communs de nos jours et qui, selon le mot de Saint Cyran, ne veulent que découvrir des terres nouvelles, à ceux-là, pour les rabattre et les humilier dans leur science même et sur le trône si creux de leur intelligence où ils se complaisent, il suffit de dire avec saint Augustin, avec Jansénius, avec ceux qui parlent des enfants de Dieu, étant eux-mêmes de ces enfants :

» On ne comprend (absolument, à la limite et dans la plénitude), on ne comprend que ce qu'on croit.

» On ne comprend que ce qu'on aime.

» Ce qui revient encore à dire; on ne comprend que ce qu'on pratique [2]. »

Est-ce le langage d'un historien ou celui d'un prédicateur qui veut faire entrer et qui voudrait entrer lui-même?

Je continue à feuilleter ces volumes toujours aimés, malgré le mal qu'on s'est donné pour les rendre désagréables. Après avoir cité longuement l'entretien

[1] Pour voir jusqu'à quel point les sentiments de Sainte-Beuve ont changé, rien n'est tel que d'interroger ces repentirs en comparant les éditions. Voir notamment les additions aux notes primitives séparées de l'ancien texte par un trait.

[2] *Port-Royal*, t. II, p. 122.

célèbre de Pascal avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne, Sainte-Beuve le commente en ces mots :

« Quel beau dialogue! quelle magnifique entrée en matière de Pascal à Port-Royal ! Fermeté de tour, conduite et dessein, l'art, après coup, eût-il mieux trouvé? La portée surtout m'en frappe... Sous deux chefs toutes les philosophies y passent, et toutes celles d'alors, et toutes celles qui, depuis, ont essayé d'autres noms.

» Epictète et Montaigne, on les peut donc prendre au moral comme les deux chefs de file de deux séries qui, poussées jusqu'au bout, ramassent en effet tous les philosophes :

» Epictète chef de file de tous ceux qui relèvent l'homme, la nature humaine, et la maintiennent suffisante. »

» Qu'ils soient ou stoïciens rigides, ou simplement pélagiens, sociniens, déistes ; croyant à la conscience avant tout, comme Jean-Jacques, au sentiment moral des Ecossais, aux lois de la raison pure de Kant, ou simples et humbles psychologistes, comme tel de nos jours entre nos maîtres, que nous pourrions citer ; tous ils se viennent ranger, bon gré, mal gré sous Epictète, en ce sens qu'ils s'appuient tous sur le *moi*.

» Puis Montaigne, *sergent de bande*, comme il dirait, et des sceptiques et de tous ceux qui ne s'appuient pas sur la grandeur morale intérieure, sur la conscience une et distincte; en ce sens il préside non seulement aux sceptiques purs (Bayle, Hume), mais à tous les autres qui infirment l'homme et lui contestent son point de vue du *moi* central et dominant : ainsi les matérialistes empiriques, qui vivent au jour le jour et nient autre chose que l'expérience des sens (Gassendi); les athées, qui supposent l'homme s'en tirant comme

il peut, en ce triste monde, moyennant des lois artificielles qu'il s'impose et qui sont nécessaires à sa pauvre espèce pour ne pas *s'entre-manger* (Hobbes); les naturistes comme d'Alembert et Diderot, qui, tout en étant dans la bienveillance (d'Alembert), ou dans l'enthousiasme fréquent (Diderot), n'admettent de loi morale qu'une certaine affection, une certaine chaleur muable et propre à la nature de chaque animal; les panthéistes et spinosistes (dont est déjà Diderot), qui tout en admettant un grand ordre général et une loi du monde, y perdent l'homme comme un atome et un accident, comme une forme parmi une infinité de formes, lui nient sa liberté, et que son mal soit mal, que sa vertu soit vertu absolue. Et notez que ce panthéisme et spinosisme, que je range sous Montaigne, comme absorbant la nature humaine et le moi, rejoint pourtant à certains égards le stoïcisme, qui commence la série opposée. Le cercle des systèmes est accompli.

« Mais n'est-il pas beau, et n'est-ce pas une figure parlante, de voir ainsi Pascal posant dès l'abord ces deux colonnes d'erreur (si l'on peut appeler Montaigne une colonne), et entre elles deux, l'une de pierre et l'autre de fumée, après qu'il en a donné la mesure, passant de la philosophie à la religion, pour être reçu à l'entrée par l'humble, fin et irréfragable M. de Saci [1]».

Ceci n'est pas le style, on en conviendra, ce n'est pas l'accent d'un homme qui inclinerait au matérialisme, au panthéisme et qui se réserverait d'y revenir; ce n'est pas même celui d'un vrai sceptique, il accuse des prédilections positives, mais enfin ce n'est qu'une exposition où la personnalité du professeur n'était pas absolument engagée. Ce passage à lui seul ne prouverait rien, il n'a de valeur qu'à sa place. Il conduit à Montaigne:

[1] *Port-Royal,* t. II, p. 371-373.

« Il y a du Montaigne en chacun de nous, dit Sainte-Beuve. Tout goût, toute humeur et passion, toute diversion, amusement et fantaisie, où le christianisme n'a aucune part et où il est comme non avenu, où il est non pas nié, non pas insulté, mais ignoré par une sorte d'oubli facile et qui veut se croire innocent, tout état pareil en nous, qu'est-ce autre chose que du Montaigne? Cet aveu qu'à tout moment on fait de la nature jusque sous la loi dite *de Grâce*, cette nudité inconsidérée où l'on retombe par son âme naturelle et comme si elle n'avait jamais été régénérée, cette véritable *Otaïti* de notre âme, pour l'appeler par son nom, voilà proprement le domaine de Montaigne et tout son livre. Ne nous étonnons pas que Pascal ait eu tant de peine à se débarrasser de lui, Montaigne étant encore moins la philosophie que la nature : c'est le *moi*. »

La suite, où l'auteur, dénonçant ce Montaigne en chacun de nous, le poursuit entre autres chez Labruyère, chez Huet et chez François de Sales, est d'un directeur de conscience, mais d'un directeur qui s'amuse et qui soigne son tour. Nous pouvons sacrifier ce passage, mais la conclusion nous en intéresse, surtout en raison de la note qui le termine, et des surcharges de la note :

« Tous ces auteurs, ces hommes qui s'oublient à quelque goût humain, à quelque humeur personnelle, qui se prennent à l'un de ces pièges dressés en lui comme en nous à fleur de terre, je prétends que, sincères et peut-être religieux d'ailleurs, ces hommes sont inconséquents sur ce point, qu'ils échappent par cette tangente à l'exact christianisme et retombent plus ou moins à la bonne *loi naturelle*[1]. »

[1] *Port-Royal*, t. II, p. 419.

Et en note :

« Allons plus au fond : que veux-je faire en tout ceci ? Inculquer le jansénisme et le plaider ? Oh ! non pas. Mon but est surtout historique, on le sait ; mais il est philosophique aussi, qu'on me permette de le dire, plus philosophique peut-être qu'il ne paraît. Je tiens à faire ressortir et à montrer, tantôt le côté abrupt, tantôt le côté plausible du point de vue janséniste, à indiquer l'état et le remède chrétien, s'il se peut, mais au moins, mais au pis, à noter le mal humain, à démasquer la fourbe humaine et l'inconséquence presque universelle. C'est ce que je crois de plus vrai, après tout ; *aux moments mêmes où j'ai le malheur de ne pas espérer* la réparation et le mieux, c'est encore dans ce sens réel que m'apparaît en fait la généralité des choses. »

Plus tard il ajoutait :

« Entre Montaigne et Pascal, serré ici que nous sommes, toute ambiguïté cesse ; lâchons le mot : rien n'est plus voisin d'un chrétien à certains égards qu'un sceptique, mais *un sceptique mélancolique et qui n'est pas sûr de son doute*. J'aurais encore atteint mon but quand mon travail sur Port-Royal ne serait que l'histoire d'une génération de chrétiens écrite en toute droiture par ce *sceptique-là, respectueux et contristé*. »

Enfin, dans la dernière édition :

« N'était-il point un de nos pareils, celui qui a dit : « Je suis assez profondément sceptique pour ne pas craindre par moments de paraître chrétien. »

La courbe est bien dessinée. L'homme *qui par moments avait le malheur de ne pas espérer*, devient un sceptique mélancolique et *qui n'est pas sûr de son doute*, puis un sceptique *assez profondément sceptique*

pour ne pas craindre par moments de paraître chrétien. Le sonnet à M. de Latour nous donne le secret de cette progression.

Sainte-Beuve parlait en chrétien bien plus qu'en sceptique lorsqu'il concluait sur Vauvenargues par ces mots :

« Vauvenargues recherche dans la nature les bons principes pour les relever et les proclamer, il corrigea par l'effet de son observation sereine et bienveillante l'amertume sans mélange de la Rochefoucauld, l'amertume non moindre, bien que plus couverte, de Labruyère. Eut-il raison ? S'il avait causé avec M. de Saint-Cyran au temps de M. Séricourt, avec Pascal bientôt après, n'aurait-il pas appris d'un mot et, comme on disait alors, par l'oreille du cœur, que cette idée amère de la nature humaine n'est, après tout, qu'une stricte vérité, mais une vérité de la terre qui atteint son nécessaire complément, son couvercle et comme son ciel, dans l'embrassement supérieur de la vérité chrétienne, de telle sorte que chaque point du mal observé, chaque endroit de poussière et de boue, et rien que de poussière et de boue si l'on y demeure, disparaît, se transforme, si on le rapporte à son point d'opposition en haut, et correspond dans son zénith spirituel à quelque étoile lumineuse ? Vauvenargues ne conçut jamais bien cela, et son noble talent, dans ses velléités chrétiennes, comme dans ses générosités naturelles, tâtonna toujours [1]. »

Le sceptique reparaît bientôt, mais le sceptique mélancolique et qui voudrait croire s'il le pouvait :

« L'amour divin, comme tous les amours, a ses excès et ses égarements, mais n'est-ce pas le cas à bien plus d'excuses, s'il n'est que le plus vrai des amours ?

[1] *Pc* 408.

» Et s'il n'était (dois-je l'oser dire?), s'il n'était, comme tout, qu'une illusion encore, où serait donc la plus grande folie? Et la nature humaine, à ne la voir qu'en elle-même en ce triste aspect ne serait-elle pas au fond si misérable et si dénuée, qu'il n'y aurait plus de chaleur et de grandeur morale qu'à la tromper et à en vouloir sortir? [1] »

La dernière phrase, jetée en note de la première édition, et d'ailleurs assez mal tournée, mérite d'être pesée attentivement, elle ne semble point écrite pour le public. Nous y trouvons la mesure exacte des sentiments de l'auteur, l'expression réfléchie de son rapport personnel avec le christianisme, expression confirmée d'ailleurs par toute son attitude à ce moment de sa vie, où nous l'avons bien connu. Il ne croyait pas encore, ou peut-être ne croyait-il plus, mais il jugeait encore désirable une foi envers laquelle il n'a témoigné plus tard que des antipathies rarement tempérées par le respect de ses propres souvenirs.

La même note vibre dans la page suivante, qui termine un chapitre sur les Provinciales :

« Entre chrétiens sincères, il semble qu'il y aurait lieu, nonobstant les formes qui séparent, de concevoir en idée cette communication par l'esprit, ce rendez-vous de famille, dont on a une noble ébauche commencée par Bossuet et par Leibnitz. Mais qu'est-ce? Ici les dissidences, à y bien regarder, sont plus tranchées encore, les répulsions plus criantes. Ne verrons-nous pas Arnauld, proscrit et fugitif pour cause de jansénisme, applaudir contre le calvinisme aux mesures violentes des édits? — Non, il faut bien se l'avouer, toutes ces unions finales ne sont qu'un beau songe, un vain mirage qui se joue un moment à l'horizon, au gré des

[1] *Port-Royal*, t. Ier, p. 413.

imaginations bienveillantes. Pour nous-même, dans la vie, et dès que nous agissons, les répugnances se retrouvent.

> Réunis désormais, vous avez entendu,
> Sur les rives du fleuve où la haine s'oublie,
> La voix du genre humain qui vous réconcilie.

» Un poëte a dit cela en parlant des grands hommes divisés de leur vivant. Mais ce fleuve où s'oublie la haine diffère-t-il beaucoup, ô poète, du fleuve dormant où tout s'oublie? Ces réconciliations chères à la pensée ne savent donc même pas où atteindre ceux qui en sont l'objet ; elles n'ont de fondement que la vapeur de nos rêves. Oh ! qu'il y aurait profit et douceur, cependant, à croire qu'elles sont possibles en réalité quelque part, qu'elles ne sont ici-bas qu'ajournées, et qu'elles s'accompliront à la fin au sein du seul nœud qui soit un vrai nœud, au sein de Celui qu'on aura aimé et qui est éternel !

» Tout le reste ne mérite que d'être agité, heurté comme il l'est, et entre-choqué comme poussière [1]. »

L'intelligence sympathique n'a rien à faire avec ces jugements et ces vœux personnels. Si l'on n'y doit voir que de l'art, jusqu'où faudra-t-il descendre pour trouver l'homme, et si l'écrivain réussit à faire admettre la froideur toujours sereine de son esprit, que restera-t-il de son caractère?

Quelques citations encore achèveront de montrer à quel prix s'établirait le mythe du critique impartial et amusé :

« Un des plus aimables et des plus modernes anciens, Pline le Jeune, a écrit une lettre pour faire remarquer que nous valons mieux quand nous sommes malades...

[1] *Port-Royal*, t. III, p. 310.

» Cette lettre de Pline nous conduit pour ainsi dire aux limites de la sagesse païenne : Etre tels en santé que nous nous l'étions proposé durant la maladie. Faites un pas de plus, et vous êtes en plein christianisme, et vous en atteignez le grand précepte : Vivre à chaque instant en vue de la mort.

» Mais ce pas de plus est tout : s'il se fait, il renverse la vie, et l'on n'en a guère l'idée sans je ne sais quelle secousse qui vous transporte, qui vous enlève à vous-même et à la nature. Car autrement qu'arrive-t-il ? et cet agréable précepte de Pline, qu'en fait-on en réalité, dès qu'on se sent guéri ? Ce projet de vie tranquille et à l'aise, innocente, mais inutile, qu'est-ce autre chose que de vouloir perpétuer la convalescence et prolonger la langueur ? Mais la convalescence est finie, le sang circule plus chaud et plus vif ; on se remet à aimer ce qu'on aimait, à le désirer avec plus ou moins de passion. La nature en nous redemande la vie pleine et généreuse. Qu'a-t-on à lui opposer, à lui appliquer de fixe, à moins d'un grand but, d'un but sans cesse rappelé, qui frappe et domine ? [1] »

A quelques pages de là, Sainte-Beuve, après avoir cité le trait connu de Pascal malade, qui voulait avoir un pauvre soigné comme lui dans sa maison, ajoute :

« Voilà, une fois encore, assez ouvertement, les deux philosophies, ou plutôt la religion et la philosophie, en présence avec leurs fruits à la main. Que vous en semble ? A quoi servent ces veilles, ces jeûnes, ces retranchements, toutes ces choses qui font dire à Montaigne : « Est-ce pas un misérable animal que l'homme ? A peine est-il en son pouvoir, par sa condition naturelle, de goûter un seul plaisir entier et pur, encore se met-il en peine de le retrancher ? »

[1] *Port-Royal*, t. III, p. 328.

» Tout cela sert (quand c'est l'esprit qui y tient la main) à ce que *le misérable animal* dont parle Montaigne et dont il veut faire simplement un *heureux animal*, sorte de son habitude et presque de sa nature, s'élève au-dessus d'un apitoiement passager, et arrive à des énergies de compassion, à des surcroîts de vertu et d'*humanité*, qui seraient autrement sans motif, tout à fait inexplicables et inouïs.

» On a beaucoup disserté, à propos de Pascal, sur le *scepticisme*, sur le *mysticisme*; le vrai titre du chapitre à son sujet devrait être : *De la sainteté*. Heureux qui serait digne de l'entreprendre !

» La sainteté est un état habituel de l'être en élévation vers l'Ordre infini, en harmonie avec l'ordre du monde. Cet état, si on le considère en lui-même et en le dégageant des enveloppes diverses dont il est revêtu, apparaît comme indépendant, jusqu'à un certain point, des croyances qui sont le plus faites pour le nourrir. Confucius ne connaissait pas le paradis, l'enfer, la récompense, mais l'homme sur terre lui semblait avoir des émotions saintes, des joies, des occupations saintes, et il priait beaucoup. Il ne croyait pas à l'immortalité de l'âme ; il croyait en Dieu, en la sainteté ; il avait des ravissements comme Pascal ; il chantait sa foi et sa mélancolie ; douceur tendre, et triste en effet ! car il est triste de ne croire qu'à une sainteté aussi courte que la vie de l'homme.

» L'idée de sainteté, dans l'antique bouddhisme, apparaîtrait comme bien réelle encore, et de plus en plus dégagée pourtant des croyances qui sembleraient devoir en être le support naturel et l'appui. Conçoit-on qu'il se trouve encore des saints là même où il n'y a peut-être plus de Dieu ? Mais laissons cette sainteté hors de prise, s'évanouissant dans l'océan sans bornes où elle se perd.

» Il y eut une fois dans le monde une race heureuse, héroïque, à qui il a été donné de prendre la vie par son plus noble côté, de suivre au soleil la vertu, la gloire, et, durant des siècles, d'y rester fidèle, depuis l'Achille d'Homère jusqu'à Philopœmen, jusqu'à Cléomène. Sur cette terre de force et de franchise, on aimait hautement ses amis, on haïssait ses ennemis sans détour, on louait avec générosité ses adversaires; il entrait de la grandeur naturelle en toutes choses. Certains vices même n'allaient pas jusqu'à flétrir; ils se relevaient et s'associaient aisément à l'héroïque La santé de l'esprit et celle du corps s'accordaient, et ne se démentaient pas. Et puis, on mourait comme on avait vécu; le javelot était reçu aussi hardiment qu'il était lancé. La beauté de la mort, chez les Epaminondas, égalait et couronnait la splendeur de la vie. Sans doute nous ne savons pas tout; à cette distance bien des dessous échappent, et la lumière de l'ensemble voile les inévitables ombres. Mais ce qu'on peut dire en toute certitude, c'est que pareille race, en de pareilles conjonctures, ne s'est jamais retrouvée depuis. La force humaine, déployée alors seulement dans toute son énergie et toute sa grâce, a toujours paru ailleurs plus ou moins refoulée sur elle-même, et l'âme humaine s'est repliée.

» L'idée du saint, au plus beau moment de cette race heureuse, refleurit comme une tige d'or par les mains du divin Platon; elle fut offerte de loin, comme un phare lumineux, sur le plus serein des promontoires.

» Cependant une race forte et rude, et qui se peut dire grossière auprès de l'autre, fit son avènement; les pâtres des Apennins, les Sabins laboureurs, descendirent en armes et jetèrent sur le monde leurs mains encore lourdes de la charrue : les Mummius pillèrent Corinthe; mais l'antique frugalité n'en revint pas.

Il se fit plutôt une corruption inouïe, résultat de la nature puissante et gloutonne des vainqueurs, et de la dextérité sans pareille des vaincus. Des excès sans nombre souillèrent la lumière dans le court intervalle des calamités sombres ; l'humanité ne s'en releva jamais

» Au cœur de ces excès, et pour les combattre, que pouvait la fleur divine, exquise de Platon? Le christianisme vint ; il apporta une idée du Saint plus profonde, plus contrite, sans plus rien de la fleur d'or, avec les seules racines salutaires, avec le breuvage amer et les épines sanglantes. Pour se préserver, pour expier et se guérir, une portion de l'humanité s'arma, durant des siècles, du froc et du calice, sans oser un seul instant s'en dépouiller. On s'enfuit dans les cavernes, on se courba dans le confessionnal. La maladie, la souffrance devinrent l'état naturel du chrétien, et le prix de l'humaine rançon. C'est à l'extrémité de cette longue série de siècles, où s'accumulèrent toutes les rouilles et toutes les barbaries ; c'est comme chargé encore de leur poids et de leur chaîne que Pascal nous arrive, le dernier vraiment des grands saints et déjà grand philosophe.

» Est-ce donc là, en effet, la dernière forme de sainteté pour le monde? Cet enchantement des émotions religieuses, ce mystère d'élévation que l'homme porte en lui, et qu'il n'a jamais plus hautement atteint qu'au sein et à l'aide du christianisme ; cet état supérieur et intime de la nature humaine ne saurait-il retrouver désormais sa première fleur, et reparaître, dans sa perfection acquise, délivré des appareils compliqués que le droit sens désavoue? Ne saurait-on retenir seulement le côté durable, éternel, celui qui tient aux instincts les plus tendres et les plus généreux du cœur, sans se forger des douleurs gratuites, et sans exagérer

l'épreuve par elle-même si rude? En tout, ne saurait-on avoir le Socrate sans les *démoneries*, comme dit Montaigne? Ce qui est trop évident, c'est que jusqu'ici les modernes philosophes (à commencer par Montaigne), qui ont essayé de relever l'homme et de le faire marcher par ses seules forces, ont bien imparfaitement réussi. Voyez Rousseau tout le premier, avec ses fiertés gauches, ses retours fastueux à l'héroïsme et ses sordides souillures! Un moraliste amer, voulant exprimer cet empêchement, ce rabaissement selon lui, de la vertu moderne, s'est échappé à dire : « L'humanité antique n'avait pas encore été pliée dans la pénitence et dans le deuil; depuis elle s'est relevée; mais en se relevant elle a gardé le pli et la roideur dans le pli. » Le mot est dur, et je l'ai adouci encore, mais il donne à penser[1]. La franche pureté première, la simple beauté de l'être moral se peut-elle jamais reconquérir? A cet âge avancé du monde, l'élite des cœurs voués au culte de l'Infini n'aura-t-elle pas toujours sa dure maladie incurable et son tourment? En attendant la forme inconnue (s'il en est une) de cette sainteté nouvelle, qui perpétuerait le fonds de l'ancienne en le débarrassant de tout alliage, qui consacrerait les pures délices de l'âme sans les inconvénients et les erreurs, et qui saurait satisfaire aux tendresses des Pascals futurs en imposant respect au bon sens malin des Voltaires eux-mêmes; en attendant cette forme idéale et non encore aperçue, tenons-nous à ce que nous savons; étudions sans impatience, admirons, même au prix de quelques sacrifices de notre goût, ces derniers grands exemples des hommes qui ont été les *derniers saints; admirons-les*, *quand même nous sentirions avec douleur que leur religion, leur foi ne saurait*

[1] Ceux qui reliront tout ce chapitre (il en vaut la peine) remarqueront ici la note, un peu longue, et le *repentir* de la note.

plus être la nôtre ; ils nous offrent de sublimes sujets à méditation. »[1]

Ce texte est complet. Les réserves y sont précises. Si l'auteur ne parle pas en son propre nom, ce qu'il dit n'a point de sens. S'il n'est pas sérieux dans ce moment, il ne le sera jamais. Encore une fois, il n'est pas chrétien, il le dit bien, mais la sainteté lui impose une admiration qui ne peut se tourner qu'au désir, à l'amour ou bien à la haine. L'impartialité sereine ne saurait être ici qu'affectation pure. En tout cas, elle fait défaut.

Enfin, dans ses restrictions mêmes et ses soulignés (qui sont de l'auteur) la note suivante est décisive :

« Depuis la venue du Christ, la moralité humaine a fait un pas dont les incrédules eux-mêmes sont forcés de tenir compte ; le nouvel idéal d'*une âme parfaitement héroïque* a été trouvé et proposé devant les hommes. Ceux qui le nient absolument en portent la peine. Prenez les plus grands des modernes anti-chrétiens, Frédéric, Laplace, Gœthe ; quiconque a méconnu complètement Jésus-Christ, regardez-y bien, dans l'esprit ou dans le cœur, il lui a manqué quelque chose. »[2]

Nous trouverions la trace des mêmes sentiments dans les derniers volumes, mais ils y sont habituellement contrariés, parfois persiflés. Ces contradictions, qui n'apparaissent d'abord qu'au pied des notes de l'édition la plus récente, gagnent peu à peu le texte, qu'elles finissent par obscurcir. On s'explique ces tiraillements lorsqu'on se rappelle que l'auteur, toujours passionné, mais emporté dans un sens contraire à son

[1] *Port-Royal,* t. III, p. 336 et suivantes.
[2] *Port-Royal,* t. III, p. 451.

inspiration primitive, travaillait sur le manuscrit du cours de 1838. Il en résulte d'étranges dissonances. Mais le contraste entre la première et la seconde partie de son Port-Royal serait bien plus complet encore si ce manuscrit n'avait pas existé. Seulement, il y a lieu de croire que dans ce cas l'ouvrage n'aurait jamais été terminé. Jusque dans les dernières pages nous y trouvons des aveux significatifs. N'est-ce pas un aveu, par exemple, que ces mots :

« Je puis dire que du Guet est un des hommes vers qui je me suis senti de tout temps le plus d'attrait, et avec qui j'ai tout bas le plus vécu . »[1]

Surtout lorsqu'on les rapproche du jugement qui les suit de près :

« Dans les rôles chrétiens, il ne saurait y avoir de partage. Bossuet et Fénelon ont la gloire, et la mieux méritée ; prenez garde pourtant : tout est-il de charité là où est la gloire ? Tout est-il la voix de Dieu, là où entre si fort la rumeur flatteuse des hommes ? Combien en est-il parmi ceux qui parlent si haut de Fénelon et de Bossuet, qui profitent chrétiennement de Fénelon et de Bossuet ? Parmi ceux qui parlent bien de du Guet, il en est très peu qui n'en profitent pas[2]. »

Sainte-Beuve appartenait sans doute à ce petit nombre qui parlent bien de du Guet et qui n'en profitent pas. Il s'en confessait en 1838, plus tard il l'a proclamé, mais s'il a médité cet auteur, s'il a tant vécu avec lui, c'était, au moins à l'origine de ce commerce, avec le désir et l'espoir d'en profiter. Du Guet, pour délicat qu'il soit, n'aurait point attiré le Sainte-Beuve de 1850. Son épilogue le dit en termes exprès.

[1] *Port-Royal*, t. VI, p. 21.
[2] *Port-Royal*, t. VI, p. 51.

Voici maintenant, toujours à propos de du Guet, un trait de la nouvelle rédaction :

« Elle (Madame de Lafayette) était de celles qui voient les choses comme elles sont ; mais une sensibilité de femme, et dans un siècle religieux, ne s'accommode guère de soutenir jusqu'au bout une vue stoïque. Elle se tourna par degrés vers Dieu ; elle consulta du Guet, qui se recommandait plus que tout autre à ses yeux par un coin d'indépendance, et elle s'ouvrit sans réserve à lui [1]. »

Elle était de celles qui voient les choses comme elles sont, mais incapable de soutenir cette vue, elle se tourna vers Dieu : cette brève profession d'athéisme jetée en passant n'appartient pas à la première rédaction. Elle était impossible devant le public *qu'on voulait intéresser* « en ce temps déjà bien ancien, écrit-il, en ces années que je pourrais, moi aussi, appeler heureuses, où je parlais pour la première fois de du Guet devant des auditeurs si préparés à l'entendre, devant des maîtres en ces matières intérieures, dans cette Lausanne alors si florissante dans sa simplicité, la Lausanne des Manuel, des Vinet et de leurs disciples [2]. »

C'est une miséricorde infinie et qui n'est connue que de peu de personnes que de retrouver son cœur après qu'il s'est évanoui, disait le pieux directeur dans une lettre que Sainte-Beuve cite avec une juste admiration. Lui-même n'a pas éprouvé ce bonheur. Il s'était desséché, il est resté sec. Il était malade, nous le croyons bien, lorsqu'il vint se réfugier dans les ruines du sacré monastère, mais il était plus malade encore après sa guérison, et je m'abuserais fort s'il ne s'en est pas toujours douté.

[1] *Port-Royal*, t. VI, p. 33.
[2] *Port-Royal*, t. VI, p. 48 et 49.

Ceci du reste est une question de sentiment personnel. Celui de nos lecteurs probables se rencontre sans doute avec le nôtre. Un autre public se prononcera différemment, rien n'est plus juste. Ce qui nous importe ici, c'est le fait. Contre les beaux esprits de l'école de Sainte-Beuve, et contre la théorie du parfait critique qui entre dans tout sans s'attacher à rien, contre Sainte-Beuve lui-même à certains moments, nous voulions établir deux points :

Le premier, c'est qu'il ne s'est point borné à plaider le christianisme en critique désintéressé, dans le seul but de le faire entendre, mais qu'il a déclaré ses sympathies personnelles sous une forme d'autant plus sérieuse en apparence qu'elle était plus réservée, tellement que si, matérialiste dans l'âme ou simple indifférent, il eût parlé de la sorte pour intéresser son public helvétien, il aurait agi d'une manière ignoble. Il plaisante agréablement çà et là sur les tentatives de conversion dont il fut l'objet à Lausanne et sur les espérances qu'il donnait alors; le sujet y prêtait en quelque mesure. Mais sa réputation religieuse, fondée sur les *Consolations* et sur *Volupté*, l'avait si bien précédé que son appel dans le canton de Vaud y excita les violents murmures du parti libre penseur, déjà très puissant. Aussi bien ses leçons étaient-elles parodiées chaque soir dans un cabaret fameux par un gros jeune homme qui gagna là ses éperons pour arriver aux affaires. Enfin, son cours de *Port-Royal* fut l'un des griefs qui amenèrent à courte échéance le renversement du gouvernement qui l'avait fait donner. Pourquoi n'a-t-il pas ajouté ces détails, qu'il ne pouvait ignorer? La plaisanterie y eût gagné.

Le second point, c'est qu'en voulant se dégager, Sainte-Beuve se calomnie, et cela non seulement dans la confession véridique qu'il regrette et qu'il reproduit,

mais aussi dans son épilogue. « L'étincelle en quelque sens divine » fut passagère, sans doute, et le laissa « aussi froid qu'auparavant, » plus froid même, et c'est bien naturel. « Impartial, » en revanche, impartial à l'endroit du christianisme, il ne le fut jamais. Nous n'en cherchons assurément pas la preuve dans ses analyses de la *grâce*, qui sont en effet une œuvre d'art, mais une œuvre d'art assez mal réussie et trahissant trop l'homme du dehors pour faire longtemps illusion. Nous la trouvons dans les *Consolations*, dans *Volupté*, dans les nombreuses pages de *Port-Royal*, semblables aux fragments que nous avons transcrits tout à l'heure. Les préférences, les aspirations qu'elles accusent se sont manifestées pendant treize ans, de 1829 à 1842. Ces préférences étaient sincères et les aspirations le furent aussi, du moins en quelque mesure et pendant quelque temps. Chrétien, Sainte-Beuve ne le fut point, nous l'accordons, mais désintéressé, pas davantage. Il inclina vers le christianisme dont il devint plus tard l'ennemi déclaré. Telle est la vérité tout unie et patente, qu'il est invinciblement puéril et petit de vouloir déguiser.

Quelle fut l'origine de cette attraction, quelle fut la cause de cette impuissance à saisir et de cette aversion finale? Dédaignant les anecdotes et les noms propres, nous chercherons la réponse à ces questions dans les œuvres mêmes de l'illustre académicien. Nous la dirons aussi sobrement qu'il nous sera possible, mais avec candeur.

Rappelons d'abord le sujet de *Volupté*. Ce livre, « qui est très peu un roman, » raconte l'histoire d'un jeune homme abandonné aux amours faciles, qui, s'étant épris d'une femme mariée, distinguée par son esprit et par son caractère, s'efforce, pour l'amour d'elle, de purifier sa propre vie, et cherche un secours

à cet effet dans la religion. Je crois que cette histoire fut un moment, d'intention du moins, l'histoire de l'auteur lui-même. Tout dans l'ouvrage est calculé pour suggérer cette pensée et tout s'y rapporte au dehors.

Joseph Delorme est tout grouillant de Roses, de Fannys et d'Adèles, le suicide y fait signe en souriant à la lascivité. Les *Consolations* sont plus chastes ; mais à chaque page le poète y confesse, en gémissant, sa faiblesse, partout la même faiblesse :

« Non, jamais, non, l'amour, l'amour vrai, sans mensonge,
Ses purs ravissements en un cœur ingénu,
Et l'unique pensée où sa vertu nous plonge,
Et le choix éternel..., je ne l'ai pas connu.

Et si, trouvant en moi cet ennui que j'évite,
Retombé dans le vide et las des longs loisirs,
Pour dévorer mes jours et les tarir plus vite,
J'ai rabaissé mon âme aux faciles plaisirs ;

Si, touché des cris sourds de la chair qui murmure,
Sans attendre, ô mon Dieu, le fruit vermeil et frais,
J'ai mordu dans la cendre et dans la pourriture,
Comme un enfant glouton, pour m'assoupir après ;

Pardonne à mon délire, à l'affreuse pensée
D'une mort sans réveil et d'une nuit sans jour[1].

Ce ne sont pas toujours les mêmes regrets, mais ce sont toujours les mêmes aveux, la même préoccupation constante. Hors ce point, tout reste un peu vague. Négligeant vingt passages pareils au premier, je cite encore un fragment d'une pièce assez belle, où le poète revendique la sainteté de l'art contre les repentirs de Michel-Ange :

Salomon pénitent, à qui son Dieu révèle
Les parfums lumineux d'une Sion nouvelle,
Et qui, les yeux remplis de l'immense clarté,

[1] *Consolations*, p. 213.

Ne voit plus ici-bas qu'ombre et que vanité,
Lui qui nomme en pitié chaque chose frivole,
Appelle-t-il jamais le vrai temple une idole ?
Oh ! non pas, Salomon, l'idole est dans le cœur ;
L'idole est d'aimer trop la vigne et sa liqueur,
D'aimer trop les baisers des jeunes Sulamites ;
L'idole est de bâtir au dieu des Edomites,
De croire en son orgueil, de couronner ses sens,
D'irriter, chaque jour, ses désirs renaissants,
D'assoupir de parfums son âme qu'on immole ;
Mais bâtir au Seigneur, ce n'est pas là l'idole [1].

Il est impossible de lire le recueil aimable que nous citons sans y reconnaître l'accent de la sincérité et les préoccupations naïves d'un jeune homme qui veut se ranger. Souvent il y appelle de ses vœux un honnête mariage. Ceci pourrait sans doute, à la rigueur, n'être qu'un caprice d'artiste, un rôle voulu. Quelqu'un pourra même alléguer, à l'appui de cette interprétation, une curieuse épître à Villemain, dans les *Pensées d'août*, où Sainte-Beuve expose les motifs qui lui ont fait chercher son originalité poétique dans les tableaux d'intérieur et dans la vie intérieure. Mais lui-même n'a jamais essayé d'expliquer ainsi les *Consolations*, dont il s'excuse du mieux qu'il peut, nous l'avons vu. Elles marquent une grande époque dans sa vie ; c'est un fait qu'il a toujours reconnu sans varier.

C'est alors, « dans ces années d'ivresse, » dit-il, et nous ajouterons de repentir, qu'il se mêla au groupe de Lamennais, et dans ce groupe, c'est la piété personnelle qui l'attirait. C'est alors qu'il mit à la *Revue des Deux-Mondes* cet éloge du protestant Vinet, qui lui valut tant d'amitiés, qui lui causa tant de déboires, et dont il n'eut jamais, lui, le triste courage de se repentir. C'est alors qu'il se plongea décidément dans *Port-Royal*. Quand, annoncé par son travail sur notre

1 ´ 239.

ami, il vint rédiger les matériaux de ce grand ouvrage à Lausanne, il était tout plein de l'abbé Gerbet, qu'il prenait à cœur de révéler aux réformés, comme il avait annoncé Vinet aux mondains et aux catholiques. En abordant *Port-Royal*, son intention était donc aussi religieuse que le permettait « la curiosité des fleurs cachées » et le soin « d'en recueillir la poésie intime et profonde ». Son unique souci n'était pas là, et d'ailleurs cette poésie elle-même ne se révèle qu'au désir. Un moment au moins Sainte-Beuve avait été sérieux, il avait voulu guérir de son mal, du mal d'Amaury ; mais soit qu'il ait manqué de patience ou d'énergie, qu'il ait différé les indispensables sacrifices, ou que le motif même qui lui faisait désirer un changement de vie ne fût pas absolument pur, il resta malade et se lassa bientôt d'un inutile effort.

Il n'avait pas encore repassé le Jura, comblé de remerciements, entouré de prières par les amis qu'il a raillés depuis, — qu'il faisait paraître dans la *Revue des Deux-Mondes* un récit nommé, je crois, *Madame de Pontivy*, qui n'est pas plus un roman que *Volupté*. C'est le cri d'un jeune homme qui se replonge avec triomphe dans l'adultère, après avoir essayé de s'en arracher. Chacun comprit cet adieu.

Depuis ce moment, je pense bien que l'inspiration de *Port-Royal* ne fut pas franche, je soupçonnais même, sans qu'il nous l'eût dit, qu'une telle application de son esprit, loin de le rapprocher de la piété, l'en éloigna, et, si l'on me permet cette expression, l'endurcit. Mais il n'en tirait pas encore vanité, son sentiment sur cet état moral était celui qui se révèle dans le sonnet à M. de Latour que nous avons transcrit.

M. Levallois fixerait à 1840 l'époque de la révolution qui s'accomplit en Sainte-Beuve. A son avis, le premier volume de *Port-Royal* serait seul écrit dans l'esprit du sujet, avec pleine sympathie. Notre impres-

sion est différente. Les passages les plus décisifs que nous ayons rencontrés dans le sens d'une adhésion à l'idée et aux mœurs chrétiennes appartiennent aux deux tomes suivants. C'est vers le milieu du troisième, ainsi vers 1842, que le ton nous paraît changer. On serait tenté de rapprocher cette altération du regain d'ardeur et de vie charnelle signalé par quelques observateurs au moment où la jeunesse prend congé de nous. Sainte-Beuve lui-même revient maintes fois sur la crise de quarante ans : elle a marqué dans sa vie. Mais tout en signalant l'inflexion décidée, il faut reconnaître du tiraillement dès l'origine. L'accent chrétien de *Port-Royal* vient de la rédaction première, à Lausanne. Et même on ne prétend point savoir ce que l'auteur éprouvait en faisant son cours, et l'on doit lui rendre cette justice : il ne disait rien dans le particulier pour encourager les dévotes espérances sur le compte desquelles il a tâché de s'égayer. Tout ce qu'on affirme, en parfait accord avec ses propres dires, c'est qu'il se porta primitivement vers le christianisme sous l'impulsion d'un besoin personnel, et dans l'espoir d'en tirer parti pour lui-même[1].

[1] Nos inductions se trouvent confirmées, sans subir aucune modification, par les deux correspondances de Sainte-Beuve que M. Morand, de Boulogne-sur-Mer, vient de publier sous ce titre : *Les jeunes années de Sainte-Beuve*, et que nous recevons avec nos épreuves. On y voit que les vers de Sainte-Beuve sont autant et sans doute bien plus encore que ses récits de jeunesse des souvenirs personnels, exacts et précis. On y voit entre autres que la piété et les pratiques de son enfance dont il parle dans les *Consolations* n'ont absolument rien de fictif, et que c'est là son véritable point de départ, auquel il n'a fait que revenir en 1829, après qu'il s'en fut écarté une première fois pendant ses études de médecine. On y voit aussi que la religion fut bien pour lui, dès cette époque, un intérêt personnel et pratique et non point une simple curiosité de l'esprit. Sa correspondance avec M. l'abbé Barbe, son ami d'enfance, ne laisse aucun doute sur ce point. On y mesure d'ailleurs, à la réserve croissante, le dernier changement de ses opinions. Néanmoins, Sainte-Beuve resta toujours fidèle à Barbe, à l'abbé Gerbet, à Vinet.

Ce qu'on ose inférer d'aveux multipliés sur un point précis, rapprochés du vague et du silence sur tout le reste, c'est qu'il se dégoûta principalement de la religion par la difficulté d'y conformer sa conduite.

En 1848, voulant se blanchir d'une accusation puérile et sans fondement, relative à de l'argent qu'il aurait indûment reçu du gouvernement tombé, le bibliothécaire de la Mazarine écrivait au saint des sectes alors puissantes, Jean Reynaud, une note confidentielle où nous lisons :

« J'ai eu mes faiblesses, je vous l'ai dit, ce sont celles qui donnaient au roi Salomon le dégoût de tout et la satiété de la vie. J'ai pu regretter de sentir quelquefois que j'y éteignais ma flamme, mais jamais je n'y ai perverti mon cœur[1]. »

A côté de ce Salomon, qui remplit la mythologie orientale et dont le nom s'était emparé de son esprit comme un symbole, je ne puis m'empêcher de placer une note de *Port-Royal*, assez bizarrement mythologique. On la chercherait en vain dans la première édition :

« La connaissance des lois mécaniques, chimiques et physiologiques de l'univers est souvent le plus grand obstacle à la croyance du chrétien ou même à celle du métaphysicien théiste. C'est là un obstacle plus fort et plus insurmontable que celui de la conduite relâchée et des mœurs ; c'est l'obstacle intellectuel et non plus charnel, c'est l'objection la plus impossible peut-être à déloger d'un esprit où elle s'est une fois installée et comme naturalisée. Quelqu'un qui s'y connaissait a dit sous une forme originale : « Les grands ennemis de Christ, même pour ceux qui ont vers lui une incli-

[1] *Sainte-Beuve, Souvenirs et Indiscrétions*, p. 206.

nation de cœur, les ennemis encore vivants et éternellement persistants, c'est le dieu Priape, et c'est le dieu Pan, ces deux formes de la nature. On vient encore à bout de Priape, mais Pan est le plus rebelle, et il ne meurt plus pour ceux qui l'ont une fois compris.[1] »

Ce passage est d'autant plus décisif en faveur de nos conclusions, que l'homme qui s'y connaissait les voit distinctement se dresser devant lui et qu'il cherche à s'en défendre. Observez seulement que *Pan* est le dernier venu. Sur l'impossibilité de concilier les sciences naturelles et le théisme, Sainte-Beuve n'a jamais rien dit d'original, de clair, de précis, rien qui soit à lui. Ses objections sont d'emprunt, elles ont été les bien accueillies sur la foi de leurs autorités lorsque le cœur s'est porté vers elles parce que depuis longtemps la glace en avait étouffé les gémissements, et que la nature exigeait enfin un accord tel quel entre la théorie et la pratique. — Pour le reste, nous verrons bien[2].

[1] *Port-Royal*, t. II, p. 479, note.

[2] Sainte-Beuve s'est exprimé un peu légèrement, je ne sais plus où, sur le compte des philosophes de profession, qui s'enveloppent dans des mots obscurs, pense-t-il, mais qui ne savent en réalité rien de plus que le commun des martyrs. Il avait raison, sans doute, au sens qu'il entendait ; les philosophes ne prouvent rien sur ce qu'il aurait voulu savoir. Les philosophes, depuis Socrate, savent pourtant beaucoup mieux que lui qu'ils ne savent rien. Ils se rendent un compte beaucoup plus net que ne faisait Sainte-Beuve des opérations de la pensée, et leur esprit fonctionne autrement que le sien. Ils peuvent abstraire, généraliser, raisonner. Contrairement au préjugé, ils savent mieux ce qu'ils disent que le peuple des beaux esprits. Cet article était déjà chez l'imprimeur lorsqu'un honnête et curieux journal, la *Critique philosophique*, nous a remis sous les yeux une lettre de notre patriarche au plus naïf de ses diocésains, M. Louis Viardot. On y lit ces mots solennels : « La création serait le premier des miracles. L'éternité du monde une fois admise, tout s'en déduit. »

Mais l'éternité du monde, c'est l'infinité d'une durée actuellement révolue, c'est un carré rond, ce n'est pas le miracle, c'est l'absurde. Tout s'en déduit.

L'auteur des *Consolations* parle fréquemment d'une honnête femme et d'un honnête foyer comme du port désiré. Il est un peu froid là-dessus, ce qui se comprend sans peine, même un peu grossier, ce qui s'explique aussi, mais enfin c'est une note qui revient, la note du bon sens. Plus tard, le critique universel, sans attaquer philosophiquement l'institution du mariage, n'a témoigné pour elle qu'antipathie et mépris. Sa métamorphose religieuse, quelle qu'en soit l'origine, produisit des changements très caractéristiques dans ses conceptions morales. Faites si grande qu'il vous plaira la part de l'universalité de l'intelligence, de la mobilité du cœur humain : comprendrez-vous sans les dates le même écrivain cherchant la sainteté nouvelle qui perpétuerait le fond de l'ancienne en la débarrassant de son alliage, et plaidant le droit à l'adultère avec l'irritation qui vibre dans les lignes suivantes :

« M. Eynard raconte la grande aventure de cœur de madame de Krudener, sa première faute éclatante, sa passion pour M. de Frégeville. « Je fus présenté au » général, dit M. Eynard. Je le vis s'attendrissant au sou-

Sainte-Beuve termine son diplôme par cette phrase : « Vous êtes, mon cher ami, de la religion de Démocrite, d'Aristote, d'Epicure, de Lucrèce, de Sénèque, de Spinosa, de Buffon, de Diderot, de Gœthe, de Humboldt... C'est une bonne compagnie. »

De la religion d'Epicure et de Sénèque ! Et c'est l'ingénieux commentateur de Virgile et des poètes grecs qui fourre ces deux noms dans le même paquet, sans vouloir se rappeler qu'Epicure et Sénèque (ou ses auteurs) ont été les chefs des deux grandes religions, constamment opposées l'une à l'autre, qui se partageaient la seconde antiquité ? Mais à quoi bon ces distinctions minutieuses ? Epicure et Sénèque étaient de la même religion dans ce sens, le seul important, le seul aperçu, qu'ils n'étaient ni l'un ni l'autre d'une troisième. La pensée et le souci sont la même fleur, n'étant point la rose. C'est ainsi que juge la passion dans un esprit inculte. En philosophie, Sainte-Beuve n'était qu'un barbare. Cependant, à l'époque de sa maladie mystique, il voyait un peu plus clair sur ce sujet. S'inspirant alors de Pascal, il rangeait au moins Epicure et Sénèque sous deux bandes. (Voyez plus haut, page 294.)

» venir de madame de Krudener. Je me suis imposé une » entière réserve sur des faits qui pouvaient humilier un » vieillard. » — Que l'excellent biographe me permette de l'arrêter ici pour un simple mot : *humilier un vieillard !* et pourquoi donc ? Je conçois le sentiment de discrétion et de délicatesse qui fait qu'on hésite à toucher à de vieilles blessures et à raviver les cicatrices d'un cœur ; mais ce mot humilier, en pareil cas, n'est pas français : tant que la dernière source, la dernière goutte du vieux sang de nos pères n'aura pas tari dans nos veines, tant que notre triste pays n'aura pas été totalement *régénéré* comme l'entendent les constituants et les sectaires, il ne sera jamais humiliant pour un homme, même vieux, d'avoir aimé, fût-ce dans un moment d'erreur.... M. Eynard me dira que c'est dans le sens chrétien qu'il parle ; je le sais ; mais je ne voudrais pas que dans une vie comme celle qu'il nous expose si bien, l'expression même la plus rigoureuse parût choquer une nuance sociale, une nuance féminine. » [1]

A propos de la Sémiramis du Nord, le critique moraliste consacre et mesure les droits de la *papillone :*

« J'ai parlé de Louis XIV. Catherine eut comme lui des faiblesses ; elle les eut en public, avec montre et ostentation, et de plus, sans interruption ni cesse jusqu'au dernier jour. Elle passa et outre-passa la mesure. Entendons-nous bien : ce ne serait pas d'avoir eu, dans sa longue vie, quelques amis attachés et fidèles qu'on pourrait raisonnablement lui faire un crime ; le triste et le fâcheux, ç'a été la succession et le renouvellement à l'infini, c'est la liste et la kyrielle. » [2]

Il paraît que l'illustre académicien resta fidèle jus-

[1] *Revue des Deux-Mondes*, 15 septembre 1849. *Madame de Krudener et ce qu'en eût pensé Saint-Évremond.*

[2] *Nouveaux Lundis*, t. II, art. du 8 avril 1862.

qu'à la fin à ses maximes. Son dernier secrétaire, M. Troubat, dépositaire de ses papiers et l'un de ses exécuteurs testamentaires, termine par le trait suivant son maigre chapitre d'indiscrétions :

« Dans la conversation, M. Sainte-Beuve, très-souffrant, dit à M. Lebrun : « Ecoutez, Lebrun, je n'ai jamais osé vous inviter à dîner parce que vous êtes un homme respectable, mais si j'en relève, je viens de recevoir un panier de vins fins...» Il est bon de définir ce mot de *respectable*... Dans sa bouche, voici ce que cela voulait dire : M. Sainte-Beuve, vivant de son propre aveu en artiste et, comme il se plaisait à le répéter, un peu en *bohême*, vivant en un mot au grand air et librement, sans hypocrisie, mais ayant toujours eu soin d'éviter, de prévenir jusqu'à l'ombre du scandale, avertissait amicalement son confrère de ne pas s'étonner de rencontrer chez lui une famille improvisée. » [1]

Après avoir régalé le public de détails pareils sur un sénateur de soixante-quatre ans, est-on bien venu à se gendarmer contre J. Janin pour avoir osé dire, dans l'éloge obligé de son prédécesseur à l'Académie, qu'on regrettait « l'absence d'une épouse à son foyer? » — Les analyses de M. Janin n'ont pas grande valeur, je le veux bien, le rigorisme sied mal peut-être à son ton sémillant, mais ici pourtant il a touché juste, et son mot n'est qu'équitable. Sainte Beuve avait apporté dans le monde un inestimable trésor de conscience et de bon sens, il l'a jeté loin de lui. En deçà de l'héroïsme intérieur, qu'il sut admirer, il avait senti le prix d'une vie réglée. Au bout de peu d'années, aigri, pensons-nous, par quelque cruel désappointement, il cessa d'y tendre. Il ne voulait pas faire au devoir le sacrifice de sa liberté et, par une conséquence inévitable, il resta

[1] *Souvenirs et Indiscrétions*, p. 310, 311.

l'esclave de son caprice. Né sensible, affectueux et tendre, le plaisir, il nous l'a dit lui-même, tarit en lui l'amour et le priva du bonheur, mais il resta jusqu'à la fin bienfaisant et serviable. Sa conscience était naturellement droite et délicate, il la traita comme le baron Hulot traite son adorable femme dans le roman déplorablement vrai de son ennemi Balzac, et pour une cause pareille.

On sent partout chez lui l'effet de cette diminution, nous dirions volontiers de ce veuvage spirituel. Que le républicain du *Globe* et du *National*, l'auxiliaire alerte et courageux de Pierre Leroux soit devenu bibliothécaire public sous Louis-Philippe et sénateur sous Louis-Napoléon, passe encore ; son cœur n'était pas à la politique ; littérateur au sens étroit, il pouvait rechercher sous tous les gouvernements établis les loisirs nécessaires à son étude et la récompense d'un travail austère et fécond. La position d'impérialiste libéral qu'il voulut prendre s'expliquerait à la rigueur par une erreur de jugement assez excusable chez un homme qui avait compris combien il est difficile aux révolutions d'aboutir à la liberté. Cependant quand, rompant avec toute l'intelligence française, il se hâtait d'offrir au Deux décembre l'autorité de sa renommée et les services de sa plume, rien n'annonçait un libéralisme dont le mensonge vint si tard et dura si peu. Son article sur les salons mécontents, écrit au milieu des proscriptions, est une action déloyale et méchante, commise en pleine connaissance de cause. Dans les questions purement littéraires, la conclusion de Sainte-Beuve est d'ordinaire aussi juste que son coup d'œil est pénétrant. Lorsqu'il se trompe, c'est qu'il le veut bien. Quel nom donner par exemple à la fantaisie qui a poussé ce critique sensé d'ordinaire et d'un goût très fin à patronner les affections immorales de M. Feydeau, si

ce n'est pas un rongement d'esprit, une secrète rancune, un éclair de haine contre le bien? Balzac lui répugnait, mais il applaudit à M. Feydeau. Quel sujet de pitié! Quelle leçon! Avant le cours sur *Port-Royal*, Vinet semble avoir anticipé cette destinée, lui qui était si reconnaissant envers Sainte-Beuve, qui l'aimait tendrement et dont il fut toujours aimé et honoré. N'est-ce pas un pressentiment de l'avenir qui prête à ses longs articles sur le roman de *Volupté* leur éloquence désespérée? Il n'était pas besoin d'un don spécial de prophétie, il suffisait de connaître la nature humaine et d'être ému pour écrire ces lignes si noires :

« Tout est possible à Dieu : des pierres mêmes il peut faire des enfants à Abraham ; mais quelque chose est plus rebelle que les pierres, c'est le cœur du voluptueux. Loin de moi des classifications, des exclusions téméraires : je mettrais plutôt ma main sur ma bouche. Mais il me paraît certain que, selon la nature des choses, le cœur des voluptueux offre plus d'obstacles qu'un autre à la grâce régénérante. Oserais-je dire que, dans les autres pécheurs, elle se prend à quelque chose de plus vivant, elle se prend à une âme, du moins, au lieu qu'à un certain période de la vie du voluptueux, son âme a passé dans sa chair. Tout le système de l'Evangile sur la régénération suppose, dans le cœur à régénérer, une certaine capacité de croire et d'aimer ; elle est morte chez le voluptueux ; tous les ressorts sont brisés ; c'est tout au plus s'il y reste de la place pour la crainte et le désespoir. Les choses spirituelles n'ont plus pour lui ni couleur ni saveur ; il a perdu le sens par où l'on voit et l'on goûte, je ne dis pas les choses de la religion, mais les choses de l'âme ; tout est fadeur, tout est langueur dans son être ; il le sent, il sent qu'il en devrait gémir, et il n'a pas la force de

gémir ; il prévoit sa perte et il n'a pas la force de s'en effrayer ; il se répète à dessein des mots terribles, et ces mots retentissent sur son cœur comme sur un timbre de plomb...

» Lorsque l'idée divine descend dans l'esprit du voluptueux, l'intelligence l'accueille, la fait asseoir, l'écoute ; mais l'hôte véritable, le véritable maître de la maison, qu'il lui importait d'entretenir, il est absent, il est mort ; et après un entretien avec l'intelligence, entretien qui peut être long, animé, intéressant, mais toujours infructueux, l'idée céleste se retire. »

Nous l'avons vu, le christianisme attira Sainte-Beuve, il en comprit le sens et la beauté, mais il recula devant ses exigences. Il était malade et le remède lui fut offert. Au lieu de le boire, il l'examina, il l'admira, et de la sorte il s'acheva par ce qui devait le guérir. Vous en avez entendu l'aveu sortir de ses lèvres attristées. Le comprit-il jusqu'au bout, je n'en sais rien.

La punition de Sainte-Beuve a commencé, nous y assistons. Si le miel du moraliste avait tourné, si la conscience du critique a subi de regrettables éclipses, celle de l'homme de lettres professionnel était restée intacte. Il voulait sinon des livres bien faits, du moins des volumes remplis, et ne trichait pas sur la copie. Eh bien, cet écrivain si réputé, si répandu, si riche en intimités de toutes sortes, a trouvé pour seul exécuteur de son testament littéraire, un secrétaire honnête, pensons-nous, et tout dévoué, mais sans style et sans goût, dont les rogatons, malgré l'excessive indulgence du choix, n'arrivent au semblant d'un volume qu'en abusant du gros caractère, de l'interligne, de la courte page et des répétitions.

En prose comme en vers Sainte-Beuve sut se borner,

parce qu'il sut se connaître. Il n'est pas sorti de l'histoire littéraire Avec son imagination de poète, son âme sympathique, son génie curieux et menu, il excelle dans l'analyse des sentiments et des caractères, il triomphe dans l'élucidation des détails biographiques, c'est un peintre doublé d'un bibliothécaire. Doué d'un sens juste et vivement impressionnable, il ne pouvait manquer de goût : il a corrigé son style des affectations premières, et dans les questions de rhétorique et de poétique, son avis doit être écouté ; mais son esprit ne va pas plus loin. Sur l'art en général, il n'a pas de vues propres, moins encore sur la politique et sur la philosophie, quoiqu'il puisse au besoin parler de ces choses assez dignement et faire plus ou moins figure en s'inspirant des auteurs. Il est entré dans un courant, puis dans un autre, en obéissant à des impulsions toutes personnelles où la question de vérité ne joue qu'un rôle bien accessoire, et ni dans sa première période, ni dans la seconde il n'est arrivé à se former un ensemble de convictions raisonnées, de sorte que sympathisant tantôt avec les chrétiens, tantôt avec les athées, il est réellement toujours resté incertain, faute de virilité mentale bien plutôt que par une suite de cette étendue d'esprit qui fait d'un coup d'œil le tour de tous les systèmes et discerne le faible de toutes les solutions possibles. Ses opinions résultent de son histoire, et son histoire est un produit de son tempérament. Voilà tout ce que nous voulions dire. Si nous l'avons prouvé, l'autorité de ses opinions se réduit à peu de chose.

Qu'on nous comprenne bien, nous ne généralisons pas. Nous n'essayons pas d'insinuer qu'après s'être approché du christianisme on ne puisse pas s'en éloigner par des considérations purement intellectuelles, ni que la négation de Dieu ne soit jamais la conclusion d'un travail tout spéculatif. Il s'agit uniquement du cas de

l'illustre académicien, dont nous pensons avoir donné la seule explication possible. En effet, si l'altération considérable de ses sentiments tenait à des causes différentes, quelles qu'elles soient, on pourrait les démêler et constater leur influence dans la suite ininterrompue de ses écrits.

Cependant, malheureux et cher Sainte-Beuve, nous ne saurions vous quitter ainsi. Notre ami Vinet a dit quelque part qu'en sa qualité de protestant il réclamait le droit de nourrir des opinions catholiques. La formule de notre croyance n'est pas arrêtée au point d'interdire une prière pour les morts, qui sont vivants, et dont l'épreuve dure peut-être encore. Un moment vous avez cru mater votre conscience, mais qui a mesuré vos douleurs ?

Et nous, complices du péché, compagnons d'infortune, soyons instruits ! Répétons-nous qu'il n'est pas permis de contempler le beau, le grand, le juste avec une curiosité désintéressée. Comprenons bien que cette abstraction de l'intelligence est mortelle au cœur. Et ne nous bornons pas à le comprendre : il le voyait bien lui-même et l'a dit admirablement sans en être plus avancé ; agissons plutôt, ne différons pas.

Et si nous ne trouvons pas la force de nous vaincre dans ce qui semblait propre à nous la communiquer (ce cas n'est pas rare, hélas ! il tient à diverses causes qui nous sont imputables sans doute, mais que nous ne discernons pas toujours), si nous péchons tout en priant, si notre croyance est trop faible pour nous porter à l'oraison, si nous nous sentons attirés par l'admiration sans atteindre à la croyance, si nous ne sommes certains que du devoir et que notre connaissance reste stérile, pour bas que soit notre échelon, tenons-nous-y cramponnés ; à défaut de l'énergie qui triomphe, usons de r[illegible]ns rester déchirés, et, tout en rougissant

de nos pleurs stériles, ne les séchons pas. Ne cherchons pas à rétablir l'unité dans notre vie en sacrifiant notre conscience. Tel qui, plus coupable que le poète, a gémi plus longtemps que lui dans sa lâcheté, finit après trente ans, après cinquante ans, par être secouru.

La longue nuit de sa triste langueur
Blanchit aux feux d'une tardive aurore,
Il sent enfin s'abaisser sur son cœur
L'ami divin que dans l'ombre il implore.

Quoi qu'il puisse arriver, quoi que nous puissions faire, n'appelons pas le mal bien et le bien mal. Restons au moins fidèles à la vérité qui nous condamne. Honteuse et désolante assurément, l'impuissance de nos larmes est une suprême bénédiction, au prix du rire sec d'un esprit qui a pris parti contre lui-même.

DES LIVRES ET DES LECTEURS

EN 1853

Le siècle commence à pencher sur l'horizon. Il n'y a plus de témoins de l'ancien régime ; les derniers enfants de la Révolution descendent silencieusement dans la tombe ; le Consulat et le premier Empire sont notre plus jeune antiquité ; tout un monde d'événements, de découvertes prodigieuses nous sépare de la Restauration. Depuis les romantiques le temps ne vole plus ; il se laisse traîner par la vapeur et n'en fuit que plus vite. L'esprit, ne saisissant qu'avec peine l'enchaînement des faits accomplis, renonce à prévoir le lendemain, et pourtant la logique et l'histoire n'ont pas fait divorce, mais jamais peut-être les éléments complexes de la vie sociale n'ont été aussi enchevêtrés les uns dans les autres. Pour s'expliquer un seul ordre de faits, il faut absolument les interroger tous. Religion, politique, science, littérature, économie, tout est confondu. Rien, sinon peut-être le tout, ne s'explique du dedans et par soi-même.

Cherchant à démêler ce qu'on peut espérer et désirer aujourd'hui des lettres françaises, je n'essaierai donc pas de refaire le bilan de cette littérature du passé que nous nommons encore contemporaine. J'accepte le ju-

gement de l'opinion commune, qui peut-être est déjà celui de l'histoire. Prenons le XIXme siècle comme une période de décadence littéraire, riche en livres excellents, en vers admirables, mais sans œuvre imposante par ses proportions et d'un art achevé.

En un sens, le seul vraiment important, décadence est bien le mot propre ; le mouvement du siècle lui-même est un déclin. Les deux grands prosateurs qui ouvrent cet âge ne comptent guère d'égaux parmi leurs cadets. On a chargé la prose poétique de Chateaubriand de couleurs plus fortes encore sans en retrouver la transparence harmonieuse ; et si, par l'invention, par l'art, par la flexibilité du style et par l'abandon de la forme, un autre génie féminin a surpassé Mme de Staël, Corinne l'emporte sur deux points essentiels même à la poésie, la vérité et la dignité. Ceci même est instructif que nos plus grands écrivains soient peut-être deux femmes. L'une et l'autre sincères, bienveillantes et passionnées, la première a subi son caractère qu'elle révèle avec candeur ; l'autre, traduisant ses erreurs en systèmes, s'est courbée sous le double joug de penchants indomptables et d'opinions d'emprunt, inférieures à sa grande âme. Le vice de l'intention première altère ses œuvres capitales, et légitime un préjugé injuste à bien des égards, mais, je le crains, ineffaçable.

Le mouvement lyrique, si vif sous la Restauration, semblait à peu près épuisé il y a quinze ans, lorsque cette Revue, à ses débuts, tentait pour le dernier recueil du plus admirable portraitiste, un effort inutile même dans la province où sa parole, chère aux meilleurs, excitait alors les controverses les plus animées[1]. Béranger, qu'à tort peut-être on croyait très populaire, nous semble aujourd'hui bien vieilli (l'allusion passe

[1] Voyez *Revue Suisse*, tome Ier, p. 27, *Les pensées d'août*

toujours si vite) ; mais un bon sens prudent a ménagé sa gloire et son repos comme il avait ménagé sa muse ; Béranger reste grand dans les souvenirs de ceux dont il charma la jeunesse, artiste cher aux artistes, le premier des poètes aux yeux de qui nomme poésie la pensée calculée, le trait lentement aiguisé, l'esprit condensé dans une brièveté savante. Il emportera son secret, qu'une infatigable patience aurait pourtant pu lui ravir, comme le secret de Paul-Louis.

Celui de Lamartine résidait tout entier dans le bonheur de sa nature. Le goût exquis qui mesurait des chants involontaires, l'a complètement abandonné dans l'invention réfléchie du poème et du roman. — Avec bien plus de calcul et d'étude, M. Victor Hugo n'a pas déployé moins de richesses natives, mais c'est un or d'un moins bon titre, l'élégance des proportions disparaît sous la profusion des ciselures, les cristaux nuisent aux diamants. Chez lui le sentiment, quand il éclate, n'est pas moins vrai ; plus vif peut-être et plus profond, le plus souvent il est sacrifié aux tableaux. La sève se fige à l'instant ; ce n'est plus la pensée qui prend corps, c'est le corps qui ensevelit la pensée. Et puis il manque à ce talent si énergique je ne sais quelle distinction qui l'eût rendu plus populaire, et qui l'eût préservé de sa grande hérésie, la confusion de l'art et de l'effet. Comment aurait-on compris l'art pour l'art, lorsque l'auteur de cette formule ne l'entendait pas lui-même ? L'idée était l'art pour l'effet, et bientôt la pensée, la vie, l'âme et l'activité tout entière pour l'effet. Après tant et de trop grands sacrifices, n'avons-nous pas vu hier le poète exilé sacrifier à la vigueur pittoresque d'une phrase jusqu'aux intérêts de son parti politique ? A qui pouvaient nuire, qui devaient servir les hyperboliques imprécations signées de sa plume flamboyante ? M. Hugo seul ne l'a pas compris,

tant, à la longue, l'homme de style a fini par prévaloir sur l'homme d'esprit et de sens.

A nos deux lyres il a manqué un autre idéal, une autre inspiration qu'elles-mêmes, sujet inépuisable sans doute et toutefois insuffisant. Une idée générale claire et ferme, une intime conviction, à défaut d'un but direct que l'art ne comporte guère, leur eût donné cette mesure qui soutient tout en retenant. Nous n'aurions pas vu les dons naturels prodigués, les défauts seuls cultivés et voulus, nous ne serions pas descendus des *Méditations* aux *Recueillements* et d'*Hernani* aux *Burgraves*. Triste chemin d'admirables talents, qui n'ont pas seulement assoupli le rythme, rajeuni la langue en l'enrichissant, mais qui ont élargi l'horizon de notre poésie. Leurs imitateurs sont nombreux, nous ne leur savons pas d'émules. Un seul leur a succédé, élégant, débraillé, beau dans son nonchaloir affecté, puissant dans sa paresse naïve, sans modèle en France et parfois supérieur à son grand modèle étranger, le seul de ces jeunes fronts chauves ou grisonnants sous lequel il y ait vraiment quelque chose. C'est le plus récent académicien.

Quand Musset, recueillant sans y penser et comme un don naturel, tout le fruit du précédent labeur, essayait ces chants fiers et faciles, au vol hardi, qui se sont gravés tout seuls dans toutes les mémoires, un poète s'éteignait loin des montagnes paternelles; il n'a rien donné, rien achevé, lui-même se cherchait encore péniblement, et pourtant ces quelques vers douloureux que vient de recueillir après quinze ans la piété d'une génération nouvelle[1], sont si vrais, si purs, d'une touche si large et si grande, que le nom de Frédéric Monneron ne saurait plus s'effacer de nos annales littéraires. Cette voix s'est perdue au désert, celle de Musset

[1] *Poésies de Frédéric Monneron*, Lausanne 1852.

reste muette. Les vers n'étaient déjà plus rien avant les catastrophes qui ont concentré l'attention publique sur les évènements de chaque jour. M. de Laprade mériterait de les relever; son travail y parviendra, s'il creuse assez pour atteindre le jet primitif, la grandeur simple et populaire.

Mais la vraie langue d'un siècle d'affaires et de papier n'est pas la langue rimée. Le drame, l'idylle, l'épopée populaires, c'est le roman. Les courts chefs-d'œuvre de Chateaubriand, de Benjamin Constant, de Mme de Souza, de Xavier de Maistre charmaient les esprits délicats, tandis que la foule cherchait un mauvais plaisir aux récits de conteurs infatigables, vulgaires continuateurs d'une licence autrefois élégante. Cependant le romancier de toutes les classes de la société française, c'était celui de l'Europe entière, le vrai créateur de la moderne épopée. Un avocat écossais, qui avait commencé par traduire la *Lénore* de Bürger et *Götz de Berlichingen*, rassembla des éléments jusqu'alors dispersés, le charme du paysage, la grandeur de l'histoire, le drame des passions individuelles. Ses fictions éclairent la réalité; avec lui, la poésie sort de l'abstraction et le romancier révèle l'histoire.

Les *Barricades* de M. Vitet, nées de cette inspiration, essayèrent d'unir, daguerrotype du passé, le roman, l'histoire et le drame : genre impossible et condamné dans ses premiers succès, car l'esprit, neutralisant les forces qu'il croyait combiner, y aurait perdu, sans atteindre une forme précise, toute liberté de ses mouvements. Le roman, le drame et l'histoire ne pouvaient pas se confondre, mais ils se rapprochèrent, ils se pénétrèrent réciproquement, et ce contact les remplit d'une vie nouvelle.

Pour soutenir le roman historique en France, il eût fallu plus de sensibilité à M. Mérimée, plus de mesure

à M. Victor Hugo et moins de luxe de parole; *Cinq-Mars* est resté trop seul. Du reste, la description des mœurs actuelles n'avait pas moins à gagner que celle du passé à la découverte du paysage et de la peinture. Nodier, Jules Sandeau, Mme Ch. Reybaud, Emile Souvestre, y trouvèrent de grandes ressources; une foule de récits charmants naquirent sous leur plume facile; ils nous ont fait perdre bien du temps, mais qui pourrait leur en vouloir? Je n'ai plus à nommer Mme Sand, ce merveilleux et redoutable génie, incomparable dans la fusion de la passion lyrique avec la puissance inventive, amoureux d'art et de vérité, profond en dépit de sa philosophie; le nom masculin qu'elle adopta restera la marque de sa faiblesse; il résume toutes les critiques qu'élèvent la pensée, l'instinct et l'art lui-même contre ses œuvres immortelles. Sur un plan inférieur, Balzac, malgré ses affectations d'anatomie et de langage, captive l'intérêt et fait réfléchir par un talent d'analyse qui revêt d'une individualité très marquée les héros de ses récits.

Mais en passant dans les journaux, le roman a perdu peu à peu l'unité et la proportion qui le rattachaient à l'art. Le mérite cherché ne résidant plus que dans la valeur des scènes et des situations isolées, la besogne poétique a pu se diviser selon les aptitudes de chacun; les chroniques et les mémoires fournissent les ébauches, un ouvrier dessine les paysages, un autre les portraits, tel fait mouvoir la narration, tel polit le dialogue, un finisseur diligent assemble le tout. En parcourant les milliers de volumes produits par cette industrie, vous y trouverez, à défaut de caractères, des situations saisissantes amenées par le plus grossier artifice, partout du mouvement, de l'entrain, de la vie, une érudition historique surprenante sans intelligence des époques et des hommes, un drame tout physique, mais puissant.

Ces livres-là ne se soucient point de la postérité, ils ne veulent pas qu'on les relise : produire vite et beaucoup, tel est le métier auquel s'usent depuis nombre d'années des talents herculéens.

D'autres fabricants ont gagné récemment de belles fortunes à flatter la classe pauvre et à prêcher la guerre sociale par des tableaux sombres et heurtés, relevés d'un vernis de luxure. Il est juste d'ajouter que les écrivains voués à peindre la vie élégante font de leur mieux pour justifier ces accusations. On n'idéalise plus que la courtisane. Des recueils considérés se parent de récits à la fois prétentieux et fétides, et sous les noms qui s'étalent avec le plus d'orgueil dans le monde littéraire, on voit publier des écrits plus immoraux que ces livres du siècle passé dont la vente est justement interdite.

Je néglige le théâtre, auquel les romans fournissent la plupart de ses succès éphémères, et qui, sauf quelques exceptions encore isolées, dont aucune ne révèle une originalité très puissante est devenu moins littéraire encore que le roman.

La science, comme on l'a beaucoup dit, le fut de nos jours avec plus de bonheur que la littérature elle-même ; peut-être le fut-elle trop. Quand il s'agit de l'homme et des choses humaines, assurément les deux domaines se touchent, mais la question est de savoir quel intérêt prédomine, si l'on est éloquent pour mieux s'instruire, ou si les plus grands objets de la pensée sont choisis comme un thème propre à déployer les ressources de l'art.

Au commencement de ce siècle, Maine de Biran posa le fondement de toute psychologie raisonnable, en rappelant que l'essence de l'homme n'est pas sentir, mais vouloir. Biran cherchait et trouvait la vérité ; il écrivait assez mal. Royer-Collard, dont le nom réveille les souvenirs les plus glorieux de l'éloquence parlemen-

taire, reprit avec plus d'éclat l'œuvre commencée par notre compatriote P. Prévost, en opposant au sensualisme déclinant, déjà radouci par La Romiguière, l'analyse sobre et judicieuse des Ecossais. Avec lui déjà l'art commence à pénétrer la science, il met sa force dans l'exposition d'une pensée étrangère, sa personnalité nous impose, son influence fut considérable ; pour résumer ce qu'il fit en philosophie, une ligne nous suffirait. Cependant, disciple réservé de la plus modeste des écoles, Royer-Collard est encore philosophe, il poursuit la vérité, et ce qu'il enseigne, il le prouve. La crise se décide en Jouffroi : ce génie de la préface ne se lassait point d'élucider les questions préliminaires sur lesquelles son esprit était depuis longtemps en règle avec lui-même, de poser et d'affermir le point de départ, parce qu'il ne sentait pas le moyen d'avancer et que son intelligence était trop loyale pour affirmer au-delà de ce qu'elle avait compris.

De plus illustres ont été moins sévères. Le résultat net de l'éclectisme, cette longue déception qui se résume dans le nom d'un écrivain et d'un parleur admirable, fut d'abattre la théorie sensualiste, mais en effaçant des esprits l'idée de la philosophie. Il n'est plus temps de rappeler les nombreuses métamorphoses de cette doctrine ; ceux qui les ont suivies n'ignorent point qu'aucune d'elles n'essaya même de se justifier scientifiquement, comme résultant d'un mouvement nécessaire de la pensée de l'auteur ; tout vient du dehors. On fit du panthéisme pour le compte de l'opposition ; on le désavoua le plus naturellement du monde, lorsqu'on fut à l'Instruction publique et qu'il fallut compter avec les prêtres et les familles. La même méthode, nommée *cartésienne* en dépit de l'histoire, par le patriotisme professoral, donna ainsi les résultats les plus contradictoires. Hélas ! la méthode cartésienne

était aussi innocente des uns que des autres. Les solutions étaient dictées d'avance par des motifs « d'ordre supérieur. » Il ne s'agissait plus de créer. Dans la sphère morale les inventions furent bientôt déclarées impossibles ; les philosophes n'ont désormais d'autre tâche que de développer un thème fait.

Ainsi le rationalisme affranchi du XIXme siècle renouvelait la scholastique du moyen-âge, moins la vigueur juvénile, moins le christianisme, moins la sincérité de la foi. L'art avait triomphé, la philosophie était bien décidément une branche de la littérature. Des talents pleins de souplesse et de vigueur se sont vainement dépensés dans cette fausse position. Il ne leur restera de leurs efforts, impuissants à fixer l'attention générale, qu'un perfectionnement du genre didactique et de fort beaux livres sur l'histoire de la philosophie. Mais cette histoire n'offre d'intérêt sérieux qu'avec l'espérance de trouver en elle ou par elle le mot de l'énigme du monde, cette immortelle ambition des esprits généreux et des siècles forts. Abaisser la religion positive aux pieds de la philosophie[1], tout en décourageant la philosophie elle-même de vouloir ce qu'elle a toujours voulu, c'était écrire la malédiction de notre temps, c'était avant tout signer sa propre sentence. Je ne l'effacerai pas.

La *raison impersonnelle* de M. Cousin relève de la littérature comme la théorie de l'*Essai sur l'indiffé-*

[1] L'incompatibilité entre la philosophie et la vérité de la religion positive et révélée, seul point sur lequel les partis qui se disputent en France le monopole de l'instruction publique aient paru d'accord, est une thèse dont nous attendons encore la démonstration. De la part des philosophes, elle implique la supposition contradictoire que l'impossibilité d'une Révélation a été démontrée préliminairement, en dehors de la science. Dans la bouche du clergé, elle contredit tout le mouvement, toutes les aspirations de l'Eglise.

rence, qui cherche le critère de la vérité dans le consentement universel, comme le *Pape* de Joseph de Maistre, comme déjà les obscures dissertations où M. de Bonald fondait l'autorité de l'Eglise sur la révélation du langage. Ne demandez pas à nos philosophes la féconde rigueur de la méthode, la production vraiment poétique de nouvelles idées. Partout l'application devance la théorie, le but est donné, il faut bien que la méthode y conduise, on ne l'a faite que pour cela. La méthode est un char traîné par de vives et fières intelligences, mais c'est l'esprit de parti qui tient les rênes. Ainsi nos métaphysiciens sont d'éloquents publicistes, nous passons de plain-pied du système au pamphlet, et l'on me pardonnera si je les brouille quelque peu. Mais si nous supportons dans l'école ultramontaine ce défaut inséparable de sa donnée première, il nous choque comme une contradiction chez des rationalistes indépendants, et nuit à l'effet du meilleur style[1].

Les métaphysiciens socialistes nous ont montré l'extrême de la préoccupation signalée, sans le racheter par d'aussi beaux côtés. Il y a pourtant des idées nobles et fécondes dans le *Traité de Philosophie* de M. Buchez, monument trop épais d'une secte plus modérée et plus généreuse que la plupart de celles qui ont concouru au tumultueux assaut du socialisme. Je ne

[1] Si la sévérité de notre appréciation paraissait déplacée aujourd'hui, qu'on veuille bien observer que ces lignes sont écrites en Suisse et pour la Suisse. De l'autre côté du Jura, les circonstances imposeraient à la critique le devoir d'insister plutôt sur les mérites de l'école éclectique et sur les services rendus par son chef éminent. Mais ces services, assurément considérables, intéressent plutôt le passé ; ce qui nous frappe surtout maintenant, c'est le tort fait à l'avenir par le dogmatisme superficiel d'un enseignement qui a dû conduire au scepticisme tous ses disciples un peu exigeants.

saurais parler ici incidemment d'une crise universelle que nous ne mesurons point encore ; je ne rappelle l'âpre éloquence du soi-disant antipode du socialisme, M. Proudhon, que pour signaler l'inconséquence où tombe un esprit si vigoureux, en mettant au service des opinions les plus exclusivement et les plus excentriquement révolutionnaires, une logique essentiellement destinée à démontrer la légitimité relative de tous les faits.

Aujourd'hui, le socialisme ne parle qu'avec permission ; la philosophie naguère officielle subit en silence la défaveur du pouvoir et l'oubli du public ; l'ultramontanisme, vainqueur épuisé, se voit réduit à demander un orateur et un philosophe à cette Espagne dont le nom l'accuse.

Qu'ils y réfléchissent, ceux qui ont encore du temps à vivre ou qui prennent souci de leurs enfants. Les causes principales de la guerre sociale ne sont pas matérielles, car la misère de notre société ne surpasse point celle des précédentes. Un mal de l'esprit ne peut être vraiment guéri qne par un remède spirituel. Eh bien ! demandez-vous où est la pensée de la France. Mesurez la force de ce courant qui emportait Béranger, Lamartine, Hugo, George Sand, Michelet, Lamennais, Chateaubriand peut-être, la chaire chrétienne elle-même. Calculez la portée de ces petits livres qu'opposait pendant le combat la sagesse académique aux brûlants sophismes des novateurs, relisez la *Propriété* de M. Thiers, la *Démocratie* de M. Guizot, demandez aujourd'hui les noms de ceux qui parlent encore, comptez ceux qui se taisent, songez au passé de la France, au passé de l'Europe, et puis vous jugerez vous-mêmes si les conditions de l'ordre moral sont vraiment posées, si les amis de M. Veuillot les connaissent ; vous direz si, pour la pensée, est venu le

moment de dormir, ou si le rétablissement du calme extérieur n'est pas plutôt un signal de commencer tout de bon à chercher et à prêcher la vérité qui donne la paix.

J'ai nommé d'illustres historiens. Ils ont repris les travaux de leur jeunesse, après avoir longtemps gouverné leur patrie du haut de cette tribune dont les métaphysiciens et les poètes gravirent après eux les marches croulantes.

L'histoire, fille de l'épopée, muse des peuples vieillis, reste seule forte, grande, admirée au milieu du déclin universel. Partout les travaux d'exploration se sont ravivés, partout des sociétés se sont formées pour mettre au jour les monuments de notre antiquité, et les pays de langue française prennent une large part à ce mouvement universel. L'art a profité d'un réveil scientifique auquel son influence n'est point restée étrangère. J'ai déjà rappelé les romans de Walter Scott. Nos historiens les plus attrayants nous ont dit eux-mêmes ce qu'ils doivent à cette lecture ; qui ne se souvient des aveux de MM. de Barante et Thierry?

Parmi les maîtres qui ont appris à notre siècle l'art de ressusciter le passé par une imagination savante, tout le monde a déjà nommé Jean de Muller. Il serait injuste de ne pas associer à son nom germanique celui d'un autre Suisse, moins artiste peut-être, trop imbu des idées de son temps pour reproduire exactement tous les traits du moyen âge, mais qui n'a pas moins fait pour la vérité et pour la popularité de l'histoire que ses sucesseurs les plus admirés. L'érudition de Sismondi était assez riche, assez loyale, pour fournir elle-même les moyens de la corriger au besoin. Il ne s'est pas contenté d'ouvrir les sources, d'extraire et d'ordonner les matériaux, il a su les unir dans un récit naturel et noble, relevé par des dissertations toujours

intéressantes et dont plusieurs sont des chefs-d'œuvre. Avant lui, la France ne possédait pas sa propre histoire ; les lettres, les leçons, les admirables fragments publiés depuis ne dispensent pas encore de recourir à son vaste travail.

Je n'essaierai pas de caractériser nos grands historiens ; je crains de prononcer tous ces noms qui démentent ma thèse ; chacun voit assez dans l'histoire la création du XIXme siècle, son œuvre d'art et de pensée, sa gloire et sa puissance. Peut-être en est-elle aussi la faiblesse et le danger. On lui avait prédit tout cela dès le berceau, et M. de Barante n'a rien négligé pour accomplir le beau côté de sa prophétie. Au moment où M. Thiers va nous ramener de Leipzig à Montmartre, M. Victor Cousin achève, d'un pinceau ferme et délicat, le portrait des personnages de la Fronde; M de Rémusat ressuscite les grands théologiens du moyen âge; M. Augustin Thierry se remet à dicter des lettres sur l'histoire de France; M. Guizot reprend, pour l'achever, le récit des révolutions d'Angleterre; la plume éloquente de M. Mignet retrace les annales du XVIe siècle. Qui ne saluerait d'un espoir orgueilleux le nouvel essor de cette littérature virile?

De si beaux livres ont des privilèges; leur place étant marquée dans toutes les bibliothèques de l'Europe, ils trouveront encore un public à la fois nombreux et choisi. Mais si les études historiques sont assez fortes pour résister au vent délétère, elles en ont pourtant subi l'atteinte. Pourquoi M. Michelet a-t-il interrompu son histoire de France, si bonne et si belle, malgré le style agité qu'on y regrette? Ce noble talent serait-il vraiment perdu? L'histoire agit nécessairement sur le présent, l'écrivain ne saurait sans perdre toute gravité cacher tout à fait ses convictions personnelles, ni s'en dépouiller pour s'identifier artificielle-

ment avec les principes d'une autre société. Tout historien est publiciste en fait et même d'intention, mais s'il le veut trop, s'il l'affiche, il renonce à l'art et aux forces de l'art. L'*Histoire de dix ans* est un long pamphlet, admirable de style et de passion. Les *Girondins* étaient un manifeste. Quand le premier volume en parut, bien des résolutions étaient sans doute arrêtées et déjà l'on comptait les jours.

Sous le gouvernement parlementaire, les journaux, devenus une puissance, absorbaient peu à peu toute la littérature. L'article politique, l'essai, la critique, étaient cultivés avec prédilection. De très belles réputations littéraires se fondent uniquement sur des travaux de ce genre. Les articles de M. Vinet, trop achevés peut-être, et trop nourris pour un journal, ont fait la réputation du *Semeur* et la sienne. Les célébrités dont il examinait les ouvrages n'ont pu s'empêcher de demander et de répéter le nom de cet esprit si ouvert à tous et si ferme dans ses principes, de cet écrivain si modeste et si supérieur. Le public l'apprit d'elles ; il ne l'oubliera plus. Depuis que ces critiques ont été réunies en volumes, leur beauté semble s'épanouir ; elles rajeunissent des ouvrages presque oubliés, chacun veut les lire, et ceux qui croyaient les savoir par cœur y trouvent mille richesses nouvelles.

Aujourd'hui, le journal, comprimé par les événements, éreinté par les *plumes de guerre*, languit malgré la brillante aisance et l'esprit généreux de M. Lemoinne. Les livres semblent appelés à profiter de ce discrédit ; mais il faudra du temps sans doute pour faire perdre aux lecteurs les habitudes qu'ils ont contractées pendant le règne des journaux ; peut-être le temps seul n'y saurait-il suffire sans un changement dans la direction des esprits.

En somme, nous baissons. Sous la croûte super-

ficielle du XVIIIe siècle refroidi, la période napoléonienne nourrissait tous les germes que la Restauration vit éclore La Restauration, à son tour, préparait non seulement un changement de dynastie, non seulement le plein avènement du gouvernement parlementaire, mais toutes les tentatives, toutes les catastrophes dont nous avons été les témoins. Sous le règne de Louis-Philippe, si riche en progrès matériels de toute espèce, il surgit, au sein de l'anarchie intellectuelle, une nouvelle littérature, informe, tumultueuse, hâtive et pourtant dès longtemps préparée. Le mot de socialisme en résume confusément les tendances. L'esthétique doctrinaire s'épuisa rapidement, comme la philosophie libérale; ce qui ne tenait pas à l'esprit du socialisme semblait n'avoir plus de vie, tandis que l'élément vivant dans les consciences ne pouvait atteindre la forme de l'art, parce qu'il manquait de vérité. Le socialisme s'enterre sous ses drames et ses romans monstrueux comme sous ses révolutions impuissantes et malgré la profusion des talents, le champ de la pensée reste stérile.

En résumant la succession des faits, j'en ai marqué la première cause. Il n'est plus besoin d'expliquer d'où provient le dépérissement des lettres. Dans les ouvrages de l'esprit, la forme et le fond sont dans un rapport nécessaire, comme la pensée et le regard. La première semence a donné sa moisson, qui nous semble, à tout prendre, assez belle. Les idées nouvelles n'étaient pas assez mûres, pas assez justes, pour produire un art véritable, une philosophie véritable. De loin, dans le vague, elles émeuvent, elles passionnent; un examen attentif en dissipe le prestige. L'idéal socialiste devient ridicule aussitôt qu'il sort du nuage. Ses poètes sont enflés d'une grande pensée qui n'arrive pas. Et pourtant hors de là, il n'y a rien, rien que la crainte et la haine, rien qu'une impuissante négation.

On a opposé le christianisme au socialisme. Peut-être, en effet, le christianisme a-t-il la puissance de réfuter toutes les erreurs, de résoudre tous les problèmes ; il la possède, s'il est la vérité. Mais pour se servir de cette arme, il faut la tenir. Pour qu'une société puisse se placer sous l'égide du christianisme, il faut que cette société soit chrétienne. Un littérateur excellent, qui a parlé jansénisme aux Lausannois avec une vive pénétration, félicitait M. de Montalembert sous la Législative, d'avoir, un peu tard, compris la religion dans son importance sociale, indépendamment de la foi personnelle, et d'appeler enfin catholiques tous ceux qui ne refusent pas expressément cette dénomination. Je n'ai pas retrouvé l'habituelle sagacité de l'auteur des *Causeries* dans la pensée qui a dicté cet éloge. Si M. Sainte-Beuve eût étudié le peuple avec la même attention que ses modèles, il n'essaierait pas de croire à la fiction en matière religieuse. Il se convaincrait plutôt que toute démonstration de piété ou de respect d'une sincérité équivoque déracine au lieu d'affermir.

Ce qui manque donc avant tout à la littérature comme à la société contemporaines, c'est une commune croyance, une substance, un fond moral assez ferme pour supporter et pour nourrir l'inspiration individuelle, une attraction assez puissante pour dominer et ramener toutes les excentricités du génie. L'idée sur laquelle repose une société ne doit pas se produire directement dans la forme de l'art (la poésie vit de ses propres créations), mais il faut que cette idée soit nettement présente à tous les esprits pour qu'ils parlent une même langue. Bien plus, sans cette conviction collective, l'individu même n'arrive pas à comprendre ce qu'il pense et ce qu'il veut. Voilà pourquoi les plus beaux talents retombent sur eux-mêmes, voilà pourquoi rien n'est vrai dans notre art sinon la musique, la

poésie lyrique, le drame des passions individuelles, la critique et l'histoire. La matière de l'art, l'idée collective, ou nous manque ou nous trompe.

Quand cette idée se dégagera, quand l'élément vrai des aspirations modernes se sera dépouillé de son alliage, la forme sera possible et la forme viendra. La *Case de l'oncle Tom* nous montre quelle éloquence revêt l'idée la plus déterminée, la plus pratique, dans un cœur convaincu. L'éclatant succès de cet ouvrage prouve que pour être littéraire, l'Evangile n'a pas besoin de cesser d'être l'Evangile, il suffit qu'il anime réellement une société, qu'il ait passé dans le sang, qu'il parle du dedans, que l'âme en s'en nourrissant, s'y retrouve libre.

Au lieu d'une vérité nette, restant au fond, nous avons vu des conceptions vagues et contradictoires monter incessamment à la surface : la glorification de tous les penchants, le travail sans la propriété, la perspective d'un bien-être universel et indéfini, l'explication de toutes les différences morales par la différence des conditions extérieures ; en un mot, la préoccupation constante de quelque idée fausse. Si la pureté de l'art est altérée par le seul fait qu'il se pose un but hors de lui-même, il trouve pourtant des ressources dans la vérité qu'il défend ; mais quand il plaide pour le mensonge, il peut exciter les applaudissements d'une foule prévenue, il ne saurait satisfaire l'esprit calme, l'esprit contemplatif, seul juge de la beauté.

L'art pour l'art était un écueil, si l'on entend par là non la fatuité matérialiste, cela va sans dire, mais simplement l'art sans principe. L'art pour la politique en était un autre. Cette soif d'application immédiate a beaucoup nui.

Une considération extérieure se présente ici trop [illegible] pour la supprimer, malgré sa banalité.

Sous la monarchie de Juillet, la littérature et l'éloquence étant devenues le chemin des fonctions publiques, un grand nombre de talents ont été détournés de leur vocation ; les affaires y ont gagné peut-être, les lettres y ont perdu.

Tout se touche, tout se combine, comme je le disais en commençant. Je ne saurais énumérer ici les causes qui concourent à produire l'état actuel de la littérature, et pourtant je suggérerais à mes lecteurs une idée fausse, si les côtés du sujet que j'indique ne laissaient pas au moins deviner les autres.

Je rappelle encore un fait qu'on a signalé sans doute, mais dont on ne tient peut-être pas assez compte. Pour apprécier les probabilités futures, c'est le plus important de tous. Je veux parler de la transformation matérielle du public. Jusqu'aux dernières années, les ouvriers lisaient peu, les écrits populaires formaient une branche de librairie à part, dont l'almanach, bon ou mauvais, était le fond. Les commotions politiques, les progrès de l'aisance et de l'instruction primaire ont changé cet état de choses. Hier encore on écrivait pour un public cultivé, et la citation latine fleurissait les discours sérieux. Aujourd'hui, Cicéron ne se montre guère qu'aux séances du palais, Horace et Virgile ne servent plus qu'aux périodiques ébats de M. Janin. Le public, c'est le peuple, non le peuple d'Athènes au temps d'Euripide, non le peuple de Madrid au XVI[e] siècle, connaisseur en césures aussi bien qu'en auto-dafés, mais le peuple de l'industrie moderne, le peuple de Rouen, de Limoges, de Genève, de la Chaux-de-Fonds. Si tous ne lisent pas, si tous ne concourent pas à former l'opinion, la fusion intellectuelle des différentes classes de la société ne s'accomplit pas moins beaucoup plus rapidement que la fusion de leurs intérêts. On trouve encore des intelligences supérieures,

des éducations privilégiées, des lettrés en abondance, mais un public d'élite, un public trié, il n'y en a plus. Le courant populaire entraîne les individualités dispersées, ou laisse en arrière les raffinés. L'aristocratie n'est qu'un beau souvenir, quand ce n'est pas une affectation. Partout où les intérêts ne se sentent pas directement en présence, le public cultivé subit l'influence de la masse. A-t-on oublié peut-être que la primeur des *Mystères de Paris* fut cueillie par la perspicacité du *Journal des Débats ?* Hors les spécialités scientifiques, il n'y a plus de public du tout pour les ouvrages de l'esprit qui ne s'adressent pas au public tout entier, non que le nombre des hommes capables de les goûter ait diminué, mais parce que leur attention se porte ailleurs. Ils vont où se rend la foule, quittes à critiquer amèrement le spectacle. Ce sont des conditions qu'il faut accepter, car rien ne sert de lutter contre la force des choses. On doit s'en réjouir, on doit en bénir le Ciel, parce que cette révolution, quels que soient les inconvénients momentanés qu'elle entraîne, est en elle-même un progrès, le plus grand de tous les progrès ; elle marque l'émancipation d'une multitude, l'avènement d'une classe nouvelle à la vie, à la liberté, aux joies de l'intelligence, à la moralité véritable, à la personnalité. Il n'y a personnalité que chez l'être responsable, qui sait pourquoi il agit.

En attendant, force est à l'art de changer avec le public. Le mélodrame a compris cela de très bonne heure, le mélodrame était à l'avant-garde de la littérature. Toujours l'instinct et la civilisation sont en raison inverse l'un de l'autre, mais la civilisation développe à son tour certains instincts. La commotion démocratique que tous les nerfs ont ressentie, n'a fait que troubler la littérature savante, préoccupée de [illegible] t de forme. Les talents élevés, pour qui l'art

sera toujours quelque chose, ont été jetés hors de leurs voies; les plus délicats se sont tus. La littérature marchande a seule bien compris son siècle. Ne visant qu'au succès, elle a trouvé le chemin du succès, où bon gré mal gré l'art doit la suivre. La tâche est de concilier les règles absolues du beau et du vrai avec les exigences d'un public nouveau. Le problème n'est point insoluble, car l'état moyen du public est toujours chose relative, celui d'Athènes même était fort éloigné de la perfection, et certes qui voudrait nier, après examen, que nos ouvriers sont à bien des égards plus civilisés que les grands seigneurs de la cour de Louis XIV? Il faudra faire son deuil des allusions fines, des nuances, des rajeunissements ingénieux du discours. Le drame veut du spectacle, le récit de la matière. L'invention comptera beaucoup plus que l'esprit; mais tout cela n'exclut point l'art. Les obstacles surmontés deviennent des richesses. Pour frapper juste et fort tout ensemble, il n'y a qu'à choisir des vérités simples, et c'est la voie où l'on entrera, car il ne faut pas que l'art périsse. Toute notre civilisation courrait les dangers les plus graves si les lettres ne regagnaient pas le terrain qu'elles ont perdu, s'il ne surgissait pas une culture esthétique correspondant au rapprochement des divers peuples et des diverses classes, à la diffusion des richesses, à l'immensité du développement industriel et commercial. Le travail des mains affranchit les corps, c'est à l'art et à la religion d'affranchir les âmes. Il nous faut de nouvelles *humanités*, une culture *classique* et pourtant fondée sur les langues modernes, sur l'histoire moderne, sur l'intelligence du monde chrétien. Nous nous trouvons dans une transition difficile, l'espèce de stérilité du présent tient en partie à cet embarras, mais le défilé sera franchi. Il est assez grand, assez beau, l'avenir de la littérature française, si nous le mesurons à la grandeur des besoins.

L'augmentation du nombre des lecteurs modifie déjà, non seulement les formes et les moyens littéraires, mais elle influe sur le choix des sujets. Probablement ne tardera-t-elle pas beaucoup à produire dans la librairie un mouvement partiel de décentralisation. Ce public de nouvelle date ne tient pas beaucoup, il est vrai, au moins la classe agricole, à retrouver dans des livres le tableau de son existence journalière. Il va de préférence à des objets nouveaux, et s'il est possible aux plus grands. Mais pour en être goûté il faut le connaître ; pour le connaître, il faut l'étudier ; ces études deviennent un sujet d'inspiration. Les campagnes s'intéressent aux mœurs des villes, les citadins se plaisent aux récits villageois. L'intérêt du peuple pour les lettres et celui des lettrés pour le peuple correspondent nécessairement l'un à l'autre. La société des salons est partout plus ou moins la même, et sait aussi toute l'Europe au point de vue des salons. Elle est cosmopolite en littérature comme dans ses mœurs. Les classes plus humbles ne connaissent que leur nation, les dernières que leur endroit. En multipliant ses productions, en se perfectionnant dans le sens du vrai, une littérature qui pénètre dans toutes les classes, doit nécessairement se particulariser, et s'attacher aux différences provinciales, locales. Le besoin de sujets nouveaux la pousse dans le même sens. La *société* n'ignore plus l'existence du peuple. Malgré tous les antagonismes, elle commence même à s'y intéresser, à l'aimer, au moins par l'imagination. Or le peuple est éminemment divers. En prenant possession du globe par le télégraphe et la vapeur, l'humanité prend possession d'elle-même par une littérature sympathique : la Forêt noire de Berchtold Auerbach, les Flandres de Hendrik Conscience, la Suède de Frédérique Bremer, le *Bernerbiet* de Gotthelf, sont partout l'objet d'une

curiosité pleine d'intérêt, comme l'Angleterre de Charles Dickens, comme la Bretagne de Brizeux et de Souvestre, comme le Berry de Georges Sand ; et si notre ami Buchon le veut bien, le pays des Jouffroi, des Quinet, des Victor Hugo et des Montalembert aura son tour de vogue. L'un n'exclut pas l'autre. Il y a là un grain de bonne semence. L'intérêt pour le prochain conduit à l'idée de Dieu. La charité remplit les interstices de la passion. La littérature s'essaie à devenir pratiquement chrétienne.

Cependant la nature maintient ses droits ; personne ne nous porte intérêt aussi sincèrement que nous-mêmes. Quoique nul prophète ne soit accueilli dans son pays, c'est à nous pourtant qu'il appartient d'apprécier les tableaux de notre pays.

Si la littérature, en se rapprochant du peuple à la suite du mouvement qui a réveillé dans le peuple l'intérêt aux choses de l'esprit, tend forcément à devenir locale, provinciale, par certains côtés ; si, comme je voudrais l'avoir fait sentir, ce changement est nécessaire au développement sain et régulier de notre civilisation, il faut que les provinces y donnent la main. Toutes y ont le plus grand intérêt et surtout celles qui ont à sauvegarder, outre le progrès général, leur individualité religieuse et leur indépendance politique. Je ne voudrais pas médire de Paris, séjour préférable à tout autre, sans doute, pour assouplir et stimuler la pensée ; mais il faut convenir que les avantages de la centralisation intellectuelle se paient excessivement cher. Si la province savait reconquérir quelque chose de cette vie propre qu'elle posséda jusqu'à la Révolution, la source des lumières en serait considérablement accrue ; Paris lui-même y gagnerait. Combien de talents s'éteignent sans aliment, sans excitation, faute d'arriver à la capitale. Et de ceux

qu'elle attire, combien s'y gaspillent, combien s'y corrompent, combien de vies s'y consument dans une lutte impuissante. La faute en est moins encore aux institutions qu'aux habitudes. Que la province ait le courage de vivre, elle vivra. Qu'elle se donne au moins une critique, pour choisir dans la littérature parisienne ce qui convient à ses besoins, au lieu de la subir tout entière sans discernement. Qu'elle encourage ses enfants sans engouement et sans faiblesse, mais avec bonté, et qu'elle les retienne auprès d'elle. Que, par sa faveur, une modeste carrière littéraire redevienne possible loin de Paris, sans les éditeurs de Paris. La littérature frivole y perdra, mais les livres honnêtes se multiplieront, et s'il s'en produit d'excellents, ils finiront bien par se frayer leur route. La popularité universelle lentement acquise aux *Nouvelles genevoises* en fournit une preuve certaine. La forme souffrira-t-elle de ce changement ? Je ne sais ; ce qui est sûr, c'est que notre commune littérature y gagnerait de nouveaux motifs, de nouvelles inspirations, de nouvelles idées. Elle reproduirait mieux sous tous leurs aspects la nature et la civilisation des pays de langue française. Une telle littérature provinciale est nécessaire pour amener chaque population à se rendre compte de ce qui est en elle. Sans ce correctif, le goût des lettres, en se popularisant, effacerait bientôt les différences nationales, et le centre lui-même s'appauvrirait graduellement. Les nouveaux moyens de communication matérielle et spirituelle serviront au bien ou au mal selon l'intelligence et le bon vouloir des peuples : au mal, si la centralisation continue à prévaloir seule, en annulant la circonférence ; au bien, si les membres savent user des facilités qui leur sont données, pour substituer à des rapports mécaniques et despotiques où tout s'altère, une circulation régulière, une réci-

procité d'échanges qui les fasse enrichir le centre, en vivant à la fois de la vie du centre et de leur propre vie.

Par ses institutions indépendantes, par ses rapports étroits avec l'Angleterre et avec l'Allemagne, la Suisse française se trouve placée dans une situation particulièrement avantageuse, dont elle a toujours plus ou moins profité. Aujourd'hui encore, elle possède une physionomie, une vie intellectuelle à part. Mais on n'a pas constamment respecté cette vie. Pour se fortifier au dedans, il faut qu'elle rayonne au dehors. Elle aurait quelque chose à donner, il faut qu'elle le donne. Les difficultés extérieures, les répugnances instinctives ou calculées ne prévaudraient pas contre des besoins réels, pressants et plus ou moins sentis. Mais de bonnes intentions ne sauraient suffire, il faut l'art et la science, des études sérieuses, un âpre travail. Ce travail, il appartient au public de l'encourager. Parmi nous aussi les lettres languissent, nos foyers ont été violemment éteints. Qui les rallumera? Voyez comme la pensée de Vinet agit aujourd'hui dans le monde entier! Suivons de loin sa trace lumineuse. Rassemblons les tisons épars. Ne nous dispersons pas nous-mêmes! Cherchons une forme digne d'elle à la vérité dont le germe a été déposé parmi nous. Ces efforts ne seront pas stériles, car ils tendent à satisfaire un besoin universel.

M. EDOUARD ROD

ET

LE SENS DE LA VIE

De forme et d'inspiration pareilles, la *Course à la Mort* et le *Sens de la Vie* font évidemment partie d'une même œuvre, d'une trilogie sans doute, dont *Vouloir et pouvoir*, annoncé comme en préparation, formerait la conclusion et le couronnement. Ce n'est pas, ou du moins ce ne doit pas être une confession personnelle ; ce n'est pas l'histoire intime d'un individu, c'est l'âme moderne que M. Rod veut analyser : le journal intime n'est ici qu'une forme littéraire, l'auteur a complété les découvertes qu'il a faites en lui-même par l'observation de ses alentours et, sans manquer aux convenances, nous sommes autorisé à dire tout ce que nous pensons de son héros. Liberté décevante ! Liberté redoutable ! Mais qu'y faire ? Il n'est plus temps de reculer.

La *Course à la Mort* nous dit les expériences d'un écolier des bords du Léman, d'un Vaudois, semble-t-il, M. Rod, peut-être, qui est venu tenter à Paris la fortune littéraire et qui y a perdu les croyances de sa jeunesse pour lesquelles il n'éprouve plus qu'un mépris souverain. Il a fait la connaissance d'une jeune fille apparemment fort distinguée, il l'admire, il l'étudie, il l'aime à peu près, mais il répugne à s'engager, le mot

décisif n'est pas prononcé. Il cherche dans l'éloignement à recouvrer la liberté de son âme, il revoit les bords du Rhin, la petite ville universitaire où il a passé quelque temps et va, sans grand succès, demander la paix à la solitude, près des ruines de ce couvent d'Heisterbach qu'aimait tant Amélie de Lasaulx, cette chrétienne énergique et douce que sa vocation d'infirmière « avait hantée comme un péché ». — Au nom de Heisterbach, M. Rod n'évoque pas le souvenir de sœur Augustine, c'est nous qui risquons ce rapprochement. — De retour à Paris, le jeune sceptique apprend un beau jour la mort de celle qui l'avait intéressé quelque temps et qu'il n'avait pas revue. Le suicide serait la conclusion logique d'une analyse que l'auteur a reprise pour son propre compte après les pessimistes spéculatifs, mais pour cette suprême démarche un moment vaut autant qu'un autre : l'auteur du journal ne se tue pas et pour la moralité dramatique, sinon pour la vraisemblance du récit, on est presque tenté de le regretter. Sans foi, sans amour, la vie ne vaut pas ce qu'elle coûte, mais l'on ne se donne ni la volonté, ni la foi, ni l'amour ; telle est implicitement la conclusion de ce premier acte, si du moins nous l'avons compris

Le *Sens de la Vie* est une amplification du même thème sur un mode moins lugubre et plus pénétrant. Il y a des joies naturelles, des sentiments spontanés, indépendants des croyances et de la volonté, mais ils ne suffisent pas et ne s'expliquent pas. L'auteur vient d'épouser une cousine à laquelle il était attaché dès l'enfance. C'est bien le même personnage que le héros du premier livre, ainsi que nous l'apprend, aussi tard que possible, la vision de celle qu'il avait oubliée. Les époux s'aiment, ils sont libres, ils sont heureux. Une lune de miel assez prolongée se termine paisible-

ment à Nervi, près de Gênes la superbe, qu'on dédaigne de visiter. Quelle œuvre d'art pourrait égaler des yeux chéris où l'on se contemple soi-même? On revient à Paris, le travail recommence. L'événement que désire Madame, Monsieur le craint, néanmoins il arrive et nous ne reprochons rien au détail avec lequel il nous est rapporté : c'est du réalisme assurément, mais c'est le sérieux de la vie, dont il est bon de se pénétrer. L'auteur est jaloux de son enfant ; il supporte fort mal les mille contrariétés qu'entraîne sa présence, il est accablé de la responsabilité de cette existence nouvelle, car tout en contestant le devoir, il reste au fond soumis au devoir : bref il tient l'enfant pour un malheur jusqu'à l'inévitable moment où il se trouve conquis par sa grâce. Alors, naturellement, il en devient l'humble esclave, mais il ne subit son joug qu'en murmurant. Ici, nous ne parvenons pas à supprimer quelques critiques. Nous entrons en plein dans les sentiments qui ont agité l'âme du père, mais nous en trouvons le dénombrement incomplet et nous n'en comprenons pas l'expression. Que notre héros (drôle de mot !) ait eu peur de l'avenir qui s'ouvrait devant lui, c'est naturel ; que cette émotion ait été la première, cela nous semble l'être moins. Comment ne s'est-il pas trouvé sur ses deux genoux, non pour adorer la bien-aimée, non pour remercier d'une bénédiction équivoque le Dieu dont il s'est dépris, mais à genoux devant une présence invisible, devant la chaîne des existences, devant le mystère d'éternité? Si la jeune femme n'a mis que huit jours à pardonner le vilain mot médical rapporté page 108, c'est qu'elle possédait des trésors d'indulgence d'une profondeur peu croyable ; et quand, après que l'enfant a conquis une certaine place dans le cœur de son père, celui-ci s'acharne à montrer à sa femme que, malgré tout, ils

étaient plus heureux à deux qu'ils ne sont à trois, il a beau s'en accuser comme d'un jeu cruel, son aveuglement nous confond à tel point que nous nous demandons si l'âme moderne est encore ici l'âme humaine. Il est certain de porter une incurable blessure à celle qu'il aime, est-il sûr que la blessure ne la tuera pas ou ne changera pas son amour en antipathie? Observateur, il a vu la petite fille habiller et bercer sa poupée, penseur, il n'ignore point que sans l'invincible instinct de la maternité, notre espèce aurait disparu depuis bien longtemps. On pense, hélas, quelquefois, ce qu'il a dit, on ne l'exprime pas, ou si l'on a eu le malheur de commettre cette sottise, on n'en instruit pas le public, car il y a des convenances du livre comme il y a des conventions du théâtre. Les hypocrites les plus francs sont encore de francs hypocrites ; on se pardonne à soi-même infiniment plus qu'on ne pardonne aux autres. Lui qui pressent la femme dans un enfant qui n'a pas encore marché, peut-il oublier qu'en entrant dans son sentiment, une femme aurait cessé d'être femme? A nos yeux, une telle conversation était impossible, elle ne doit pas subsister.

Mais c'est trop peser sur un détail. Un danger couru par l'enfant fait mesurer au père l'affection que sa grâce a conquise et l'amour de l'enfant le conduit à l'amour de l'humanité, l'altruisme Comment un délicat, un artiste en langage tel que M. Rod a-t-il pu s'accommoder d'un vocable aussi mal venu? Altérisme serait à peu près dans l'analogie, autruisme serait au moins d'une formation conséquente, mais altruisme réunit à peu près tous les genres de défauts. Serait-ce, par le goût qu'il fait, l'explication de sa fortune? Si le mot est laid, la chose est belle. Il ouvre dignement ce nouveau chapitre, le souvenir de *Mademoiselle*, cette vieille amie de l'adolescence qui avait donné tant de

son cœur aux Russes qu'elle avait servis, qui aimait tant les articles philosophiques de la *Revue des Deux-Mondes*, qui était si bonne à chacun, qui aurait fait un si bel emploi de son épargne et qui supporte si bien la ruine et la maladie... « Aimer et se faire aimer à tra-
» vers tant de douleurs, n'est-ce pas le dernier mot de
» vivre... Sa Bible a mille fois raison, heureux les
» simples ! à eux le royaume des Cieux, — s'il existe,
» — à eux en tout cas la paix sur la terre... » C'est un premier pas dans la bonne voie que de devenir attentif aux misères humaines ; mais la pitié n'est rien sans l'action, et que faire ? « Nous avons des devoirs envers les déshérités ou nous n'en avons pas : si nous n'en avons pas, ne songeons point à des misères dont le spectacle gâterait nos joies ; si nous en avons, ne croyons pas les remplir par un sacrifice partiel. C'est tout entier qu'il faut nous donner. » Soit, mais que faire encore un coup ? Pour se dévouer tout entier à l'avenir de l'humanité, il faudrait au moins croire à ses progrès. Ainsi, de quel côté qu'on parte, tout vient aboutir à la foi. En bannissant Dieu du ciel, on rend impossible le règne du Bien sur la terre. C'est d'apôtres dont les hommes auraient besoin.

Accablé par les misères du présent et par la contemplation des dangers qui menacent notre fin de siècle de maux plus terribles encore, la guerre sociale, la guerre internationale et les extrémités de violence et de barbarie qu'elle promet, le poète s'efforce de leur échapper en se réfugiant dans la montagne, dont les mœurs se dérobent à son analyse. Il en redescend avec le ferme propos d'entrer dans la vie active, et il assiste à des réunions d'ouvriers dont il excuse la haine, cette haine qui paralyse l'effort de ceux qui voudraient les aimer et les livre aux hurleurs qui se haussent sur leur misère. Dans le sentiment de son

impuissance, il retombe sur lui-même et sur les affections de famille, qui lui suffiraient, n'était la certitude de la mort et l'incertitude sur ce qui la suit.

Toutes les raisons de croire à la réalité d'un ordre providentiel quelconque lui semblent mauvaises, parce qu'à ses yeux la démarcation entre le Bien et le Mal, le Faux et le Vrai, le Juste et l'Injuste n'est pas franche, comme l'imaginent les esprits vulgaires (parmi lesquels je crains bien qu'il ne faille me compter). Seulement sans cette foi pas de bonheur possible pour l'individu, pas d'assiette possible pour la société. Il convient donc d'agir comme si l'on croyait, même si l'on n'a pas trouvé le moyen de croire. Sous l'empire de la même évidence et des mêmes besoins, un ami de l'auteur a voulu croire et dit qu'il a cru. Sans être convaincu, l'auteur l'envie, entre dans une église, il essaye de prier, ses objections s'amalgament à son oraison, ses reproches à ses actions de grâces. Il s'efforce de les refouler et finit en balbutiant : « Notre Père qui es aux cieux. »

Nous demandons grâce pour cet incomplet résumé d'un livre naïf et puissant, écrit d'un style qu'on n'abrège pas. Avec M. Rod, nous pensons que l'expérience est athée et que notre vraie raison pour croire en Dieu, c'est le besoin que nous en avons, mais nous trouvons assez de traces de finalité dans l'univers pour que cette raison nous suffise. La différence du Bien et du Mal nous semble assez claire, bien que, dans les cas particuliers, la démarcation puisse n'être pas assez tranchée. M. Rod lui-même l'aperçoit fort bien et nous ne désespérons point du salut de l'âme moderne. Le *Sens de la Vie* est un livre de bonne foi, et aussi un livre d'art. Les questions posées au chapitre V (p. 25-34) n'ont pas reçu de réponse précise. Ce qu'on nous a montré, c'est une conscience avec ses aspirations et ses contradictions.

Nous la voyons jusqu'au fond, grâce à la puissance d'une langue souple, nerveuse, dont on ne saurait dire assez de bien. Nous ne lui reprochons pas les néologismes, dont elle use assez sobrement ; nous en élaguerions seulement deux ou trois qui n'étaient pas nécessaires, *attirance*, par exemple, qui, bien qu'un peu plus déterminé, ne dit rien de plus qu'attraction. Mais ce sont des riens qu'on rougit presque d'avoir notés dans un ouvrage si riche et si fort.

JUSTE OLIVIER

Notre cher poète Juste Olivier a été l'orgueil et l'amour de la génération qui s'épanouissait en 1830. Je l'ai connu très intimement vers cette époque ; nous nous sommes vus souvent avec beaucoup d'affection durant les huit ou dix dernières années de sa vie, mais une lacune, comprenant presque tout l'âge mûr, me rend incapable de le dépeindre et de le raconter d'après mes observations personnelles. Le temps manque d'ailleurs[1] pour grouper les éléments de son œuvre littéraire, assez complexe. Je n'ai pas la liberté d'esprit nécessaire pour un tel travail, obsédé que je suis d'un contraste qui attristait notre ami, même avant son retour au pays natal : le contraste entre sa popularité joyeuse durant ses années d'études, non seulement parmi ses camarades, mais dans toute notre société lettrée, entre la faveur marquée qui accueillait ses petits poèmes datés de Neuchâtel, entre l'ascendant contesté mais très réel qu'il conquit ici comme professeur il y a quarante ans, et l'oubli dans lequel il est laissé par la génération contemporainè. Rien n'est moins connu des jeunes Vaudois que l'histoire du canton de Vaud ; un gouffre nous sépare de notre passé, les ténèbres s'épaississent autour de lui, et l'on ne peut en rappeler le souvenir sans exciter aussitôt le soupçon et la colère.

Cependant le contraste douloureux qui me frappe ne tient pas seulement à ces causes extérieures, il tient au développement d'Olivier lui-même, à ce qui en fait le mérite particulier aussi bien qu'à ce qui peut lui

[1] Cet article a été publié dans la *Gazette de Lausanne* du 29 janvier 1874, à l'occasion de la mort de Juste Olivier.

manquer. On eût passé sur les défauts si les beautés mêmes étaient restées populaires: ses meilleurs ouvrages n'ont pas trouvé le même écho que ses premiers essais Pour être vraiment agréé dans un petit pays où les termes de comparaison manquent, où peu de voix dirigent l'opinion, il faut être honnêtement médiocre ; on est compris de tous, et l'avis du petit nombre, qui voudrait davantage, n'empêche pas le succès ; — ou bien il faut conquérir au dehors une réputation qui revienne et qui s'impose : alors chacun sachant qu'il doit admirer, s'applique à comprendre, et s'il n'y réussit pas, il n'admire peut-être que plus fort, pour ne pas laisser soupçonner son intelligence et son goût. Dans un grand pays, le poète original, dès qu'il a percé, se crée un public de ceux dont il exprime les tendances, il ne songe pas aux autres, qui ne songent pas à lui. Sur un très petit théâtre, le nombre de ces esprits sympathiques est trop restreint, et ceux qui n'applaudissent pas, raillent ou murmurent jusqu'à ce que le silence soit rétabli.

Au siècle dernier, nous ne formions pas un Etat, les éléments principaux de notre société remarquablement cultivée étaient des hommes qui avaient habité longtemps l'étranger comme militaires ou comme précepteurs dans de grandes familles. Les premiers vers d'Olivier correspondent au moment où l'idée d'une culture nationale commençait faiblement à poindre, tandis que la poésie française renouvelait ses formes et prenait un nouvel essor. La voix jeune et sonore de notre ami attira vivement l'attention d'un auditoire encore neuf et modeste dans ses exigences. Ses premiers poèmes d'une forme aisée, gracieuse, un peu indécise, mais animés d'un souffle nouveau et très supérieurs à tout ce qui était éclos chez nous jusqu'alors, étaient aisément accessibles à tous ceux qui goûtent en quelque mesure le charme des vers. Et le nombre en était plus

grand alors qu'aujourd'hui, où l'église, la finance et la politique ont supprimé les loisirs. Quand l'émotion fut éveillée, Olivier entraîna la jeunesse autour de son char triomphal, il eut des disciples, qu'une mort prématurée, émouvante, a protégés contre l'oubli. Mais à mesure qu'il trouva mieux sa veine propre, la solitude se fit peu à peu.

Quand Olivier, de bonne heure attiré par un philtre vainqueur vers les monts qui ont abrité ses dernières années, reprit les paysages alpestres ébauchés par le doyen Bridel, Anzeindaz, « le val qui touche les nues » n'était pas aussi parcouru qu'aujourd'hui par les visiteurs de la plaine, les « cimes qu'argente une neige durcie » ne trouvaient pas les regards indifférents, mais on se contentait généralement de les admirer de loin, sans trop y penser. Diday, Calame n'avaient pas encore fait rentrer le pic dans la peinture. Les clubs alpins, qui sont devenus une confrérie européenne, n'étaient pas encore une institution nationale. L'imagination n'était pas encore accoutumée à trouver dans les détails de la nature des symboles précis pour chaque nuance du sentiment, l'intérieur des alpes, des hautes alpes surtout, n'était ni très connu, ni très goûté : bref, le romantisme en général et notre romantisme indigène, nés à quelques années seulement d'intervalle, étaient encore tous deux dans leur période d'éclosion.

Olivier fut l'introducteur de l'un et de l'autre; il en est resté le principal représentant. Cet honneur n'était pas sans péril, car sur le cadran littéraire, l'heure de Berne retarde assez sensiblement sur celle de Paris. Les nouveautés de forme et de sujet, qui charmaient quelques jeunes enthousiastes (dont la plupart ont fait ou tenté quelque chose), firent hocher la tête aux hommes de poids. Depuis lors, l'admiration de la métropole nous a forcés d'accepter et le mot propre et le

vers brisé et la figure vague dans son ampleur et la description passionnée. On s'est soumis à ces nouveautés, qui dès longtemps n'en sont plus ; on y a pris goût, on a fini par n'y plus penser, et l'on admire aujourd'hui chez des épigones assagis, affaiblis peut-être, ce qu'on repoussait chez l'initiateur.

Le *Canton de Vaud* d'Olivier n'est pas une œuvre sans défaut, le fil de notre histoire, un peu trop ténu peut-être, est trop souvent rompu pour qu'il y eût avantage à la séparer de la peinture des mœurs. Ecrit au cours de l'inspiration, ce livre a pris des dimensions imprévues, mais c'est un riche album, un trésor de paysages et de tableaux charmants, pleins d'élégance et d'amour. Celui qui dirait aujourd'hui les mêmes choses de la même façon serait sûr de plaire, et pourtant le *Canton de Vaud, sa vie et son histoire* eut peu de succès : la gerbe était trop touffue et l'étreinte trop vive. La patrie de Vaud ne tenait pas à se voir de si près et ne savait comment répondre aux effusions d'une tendresse qui n'avait rien de convenu. Telle fut la destinée de Juste Olivier, il aima passionnément son pays, il l'analysa mieux que personne, mais il ne sut pas en prendre l'allure. Le lyrisme, la personnalité dominent absolument chez lui et le paralysent dans les tentatives où il faudrait s'absorber dans ses créations.

Les *Chansons lointaines* marquent la pleine maturité de son talent. C'est aussi le moment de la réflexion et du choix délibéré. Vivant à Paris en plein monde littéraire, il voulut être lui-même, il tailla la coupe assortie à son vin, et fit de la ronde l'expression naïve, rêveuse, ardente d'un cerveau pensif et d'un cœur souffrant. Quelques-uns sentirent le charme et répondirent avec effusion ; mais, pour le grand nombre chez nous, c'était trop fin, c'était trop vague, et c'était infiniment trop suisse pour pouvoir percer à Paris, où la poésie était d'ailleurs fort en baisse.

La seconde édition des *Chansons lointaines* reprend dans les recueils antérieurs ce que l'auteur tenait alors à conserver. On peut donc s'en tenir à ce volume et le considérer comme l'expression définitive d'un talent loin pourtant d'être épuisé. Parmi les fruits venus plus tard, nous choisirons *Donald*, une nouvelle d'une franche et saine amertume, d'un vers alerte et puissant, qui finit bien, malheureusement, mais qui n'en mériterait pas moins d'être connue, d'être lue, d'être étudiée. On y voit l'âme à nu, et c'est cela, n'en déplaise aux Parnassiens de France, de Navarre et autres lieux, c'est la révélation de l'être intime qui fait la valeur universelle de la poésie. Vouloir une poésie impersonnelle, où la perfection de la forme tiendrait lieu de tout, ce serait en faire un métier comme la serrurerie à secrets, ou les fleurs artificielles. De tels *chefs-d'œuvre* ne peuvent être appréciés que par les compagnons de la maîtrise. Le public sera toujours *bourgeois*, Dieu merci, il voudra toujours les chants du cœur. Pour Olivier, toute son inspiration vient de cette source, ce qu'il a fait avec l'esprit seulement n'aboutit pas, c'est le cœur qui lui donne tout, même la grâce ou la gaîté. Ainsi le *Servant*, si gentil, si léger, si bien travaillé, n'est rien moins qu'un lutin de fantaisie, la bouche sourit, mais elle tremble : au fond de ses folâtreries, on sent une pointe du mal du pays.

La phrase poétique d'Olivier n'a pas l'ampleur que promettait celle de Monneron, chez qui les vers naissaient en groupes et s'avançaient ensemble comme une nuée où l'on reconnaissait bientôt de blanches draperies, et des harpes d'or et la radieuse figure des séraphins. Ici la mélodie est courte, mais la voix est sonore et le retentissement s'en prolonge au loin. Prenez le chœur *Helvétie, Helvétie !* qui presque seul est resté franchement populaire, quoique plusieurs autres

le surpassent en beauté. *Les âges où flottent nos destins*, que d'idées précises pour qui prend la peine de les analyser ne sont pas condensées dans cette expression si naturellement venue, que d'ampleur et de perspective! Qui ne suit sur les gazons *les pieds nus et sauvages* de la liberté? Qui ne voudrait, hélas, les arrêter? Et dans le refrain de cette autre chanson, comme le paysage évoqué d'un mot répond bien à la mélopée, et tous deux à l'état des âmes :

> Chantons amis, chantons sous les vieux chênes,
> Le souvenir des beaux jours envolés.

Quand la fausse position d'un gouvernement honnête, acculé entre sa compétence légale et la volonté de ses commettants eut amené l'explosion de 1845, et que le canton de Vaud se fut offert en sacrifice à la république fédérale, quand les Melegari, les Wartmann, les Zündel, les Herzog, les Chappuis, les Vinet, toute une école dont le mérite seul était la condamnation, fut détruite et dispersée, quand tant d'hommes de valeur, dont nous rencontrons quelques-uns chaque jour, allaient chercher du travail à l'étranger, pour en revenir vieux, ou pour y rester, ou pour y mourir, quand les demeures privées étaient surveillées, les réunions de prières dispersées par une police officieuse d'abord, puis officielle, quand la presse opposante était poursuivie ou menacée — la chanson d'Olivier s'éleva ferme, précise, énergique, vengeresse. Ses vers d'alors méritent d'être conservés, non, certes, pour perpétuer nos dissensions : ceux qui s'appellent les héritiers de 1845 ne ressemblent qu'assez vaguement à leurs pères, — mais ces chansons marquent un moment de notre histoire, et nul peuple ne saurait apprendre à se conduire s'il n'a pas l'intelligence de son passé. Elles offrent d'ailleurs un intérêt plus général : dans toutes

les convulsions sociales, le cri : *A bas !* se fait entendre ; à toutes les époques, dans tous les démêlés l'égoïsme cherche à tirer son épingle du jeu, et module sur tous les tons sa prière :

Conservez-moi ! Je suis conservateur.

Pourtant si vrais, si francs, si profonds que soient les accents du *Livre Helvétique*, ce ne sont pas ceux que nous voudrions répéter ici. Aux vers inspirés par l'indignation, nous préférons, malgré leur grandeur, ceux où s'exhalent la tendresse et la sympathie humaine.

Et d'abord les vers du fils à sa mère, à son père, les chansons pour Eysins, si familières, si affectueuses, si respectueuses et qui, par instants, montent si haut :

Mon père, quelle est ta pensée
Dans le sillon où je marche avec toi.

A ce groupe se rattacheraient les souvenirs d'enfance, le poulailler dont, petit et tout tremblant, Juste allait fermer les portes chaque soir, les cerises de la grand'mère, les bœufs.

Oh ! le bon temps, le temps heureux,
Où nous allions garder les bœufs.

Vers doux et souriants, où le poète se parle à lui-même et qui ne remuent que plus sûrement le lecteur, pour peu qu'il ait un peu de bonhomie ou d'esprit assez pour se laisser faire.

Parmi ces impressions du premier âge, il en est une qui s'est gravée plus profondément que toutes les autres, un thème qui se reproduit sous plusieurs formes, presque toutes singulièrement heureuses. C'est l'image d'une paysanne, une parente, peut-être quelque chose de plus, très vraisemblablement une proche parente,

car chez Olivier tout est personnel, tout est réel, tout est vécu ; c'est une jeune poitrinaire, atteinte, paraît-il, à la suite de quelque chagrin d'amour. Ce sujet est traité avec une certaine largeur épique dans le poème des *Campagnes*, auquel Vinet a fait les honneurs de la Chrestomathie et qui les mérite pleinement. Il est repris, dans plusieurs rondes, d'une tristesse pénétrante, d'un vague d'expression, dont quelques-uns se formaliseront et qui nous a toujours enchanté, parce qu'il convient au sujet, parce qu'il est à sa place, dans la vérité d'un cœur gros, qui ne peut et qui ne veut pas tout dire. La ballade si bien illustrée, dont le refrain est resté dans tant d'imaginations,

Oh ! qui me donnera, donnera
Voile de neige et qui me l'ôtera...

n'en est guère qu'une variation adoucie. L'avalanche est une délivrance, le charme gît dans la souffrance et dans le désir. Je préfère encore celles où rien n'est brusqué :

Où va la belle
Toujours au bois rêvant,
Que cherche-t-elle ?

Et cette autre :

Ah ! dans ce temps de rêve,
Mais plus vite expiré
Qu'un beau jour qui s'achève,
Qu'ai-je donc désiré.
Qu'ai-je donc désiré ?...
Où va la belle ?
Où s'en va-t-elle ?
Qu'ai-je donc désiré,
Tant, que j'en ai pleuré ?

Désiré d'être reine,
D'être reine à mon tour,
Le soir, à la fontaine,
D'avoir aussi ma cour,
D'avoir aussi ma cour...

Où va la belle ?
Où s'en va-t-elle ?
D'avoir aussi ma cour
Et d'être aimée un jour.

Un jour, c'est peu de chose ;
Mais un jour je le fus...
Il vint à la nuit close ;
Il me dit... je le crus,
Il me dit... je le crus...
Où va la belle ?
Où s'en va-t-elle ?
Il me dit... je le crus...
Et puis il ne vint plus.

Je m'en souviens à peine.
Il était triste et beau ;
Il me dit : « Sois ma reine ! »
Et voilà son anneau,
Et voilà son anneau...
Où va la belle ?
Où s'en va-t-elle ?
Et voilà son anneau,
Que j'emporte au tombeau.

Il appartient à la ronde, qui se chante en dansant, de se dérouler lentement en couplets nombreux, et pourtant parmi toutes les rondes inspirées par ce sujet attendrissant, nous préférons la plus courte :

Sa mère est là, sa mère qui l'admire.
La fille est belle, et tristement soupire :
Je m'en vas ! Je m'en vas !
Comment les passerai-je, solette, ces bois ?

La mauvaise rime du refrain est une grâce, parce qu'elle est dans la vérité du genre ou plutôt c'est ce refrain populaire dont l'association à la pensée secrète a fait tout ce petit poème. Qu'elle est déchirante cette question de l'âme en face des suprêmes terreurs :

Comment les passerai-je, solette, ces bois ?

Elle s'est emparée de moi depuis l'instant où j'ai

appris qu'Olivier avait cessé de vivre. Et cependant nous savons assez que son âme n'était pas seule. La simple foi qu'il avait toujours gardée et toujours défendue au milieu des sceptiques et des beaux esprits, la foi dont l'accent sincère retentit dans ses ouvrages, la foi qu'il s'efforçait d'élargir et de féconder, la foi qu'il proclamait dans ses dernières lectures publiques avec une si pénétrante éloquence, elle l'a gardé, elle l'a protégé sur la couche funèbre où les seules paroles qu'il voulut entendre étaient les paroles de la piété.

Il y a de l'enfant dans tous les poètes : demandez plutôt à Victor Hugo qui est si enfant quand il ne croit pas l'être. Il y en avait beaucoup chez Olivier. La chanson du berceau, qui touche d'assez près à la ronde, lui réussit toujours, parce qu'elle est toujours émue, même lorsqu'elle ne semble que folâtrer. Et quand il lui plaît, sans en forcer le ton, il la fait monter jusqu'au sublime.

Mieux encore que les plus beaux chants du patriote, mieux que cette magnifique description de l'automne dont le poème des *Campagnes* est comme illuminé, nous aimons une courte épopée qui suffirait seule à protéger contre l'oubli le nom du poète, l'épopée des marionnettes, que j'aurais transcrite ici si la place y suffisait. C'est quelque chose comme la danse des morts, mais d'un crayon plus doux et plus léger avec la vérité du sourire et l'immensité des horizons. Uhland n'était pas loin de la même inspiration dans sa belle chanson à boire :

Wir sind nicht mehr am ersten Glas,
Drum reden wir von diess und das
Was rauschet und was braust.

Mais Olivier en a tiré bien plus de parti et son cadre est bien plus heureux. C'est le monde embrassé d'un regard, c'est le sujet des sujets, c'est le poème universel.

A côté des *Marionnettes,* il faudrait prendre, dans les *Chansons du soir*, le *Chevalier du guet* qui revient sur le même thème d'un accent peut-être un peu plus dur,

Qui donc ici passe aussi tard,
Compagnons de la marjolaine ?

et puis, pour se rasséréner, lire, un peu plus loin, *Au-delà.*

Ces chants ne sont point faits pour les enfants, cela va sans dire, mais en mêlant les souvenirs distincts et joyeux de l'enfance aux tristesses de l'âge mûr, ils produisent une impression durable et pénétrante.

L'inspiration de tout cela n'est peut-être ni vaudoise, ni française, je l'entends bien, c'est peut-être allemand, plus allemand que tous les Allemands d'Allemagne, mais c'est l'âme, c'est le long retentissement d'un cœur ému, c'est l'aurore et le crépuscule, c'est la poésie.

A ceux qui l'aiment nous n'avons plus rien à dire, et pour ceux qui ne l'aiment pas nous en avons déjà trop dit. Et pourtant :

Le soir, quand on est seul dans l'ombre qui s'amasse
Et monte à la fenêtre où l'on aime à s'asseoir,
Il nous revient des airs qu'on se chante à voix basse,
Le soir.

Le soir, quand on est vieux, dans l'ombre qui s'avance
Pour nous conduire au terme où l'on ne peut rien voir,
Il nous revient des airs que chantait notre enfance,
Le soir.

Le soir, quand on est deux dans l'ombre à se comprendre,
Fût-on bien loin du temps où tout brillait d'espoir,
Le cœur chante toujours ce chant qu'il sait nous rendre,
Le soir.

Le soir, nous fredonnerons encore les rondes d'Olivier, et le matin nos enfants entonneront ses hymnes sur la montagne. Il y avait un poète en Olivier, tout un poète, le cœur et la voix, l'œil et l'éclair.

ERNEST RENAN

Durant un séjour d'été que faisait dans notre pays M. Ernest Renan, l'obligeance d'un ami nous permit de l'entretenir un moment. Un médecin de Lausanne qui se trouvait là prédit, en voyant le grand écrivain, qu'il irait encore deux années. Sa prévision se vérifie au temps marqué.

Il s'est fait un grand vide sur notre planète. C'est plus qu'un savant qui nous a quittés, c'est plus qu'un artiste : de tous les contemporains qui se sont fait connaître au public, c'est probablement le plus homme d'esprit.

Mais la perte n'est pas absolument sans compensation. Si l'esprit se fait rare, le sérieux manque bien plus encore, et c'est de sérieux qu'avant tout nous avons besoin. Eh bien, travailleur infatigable, doué de qualités scientifiques de premier ordre, dont l'*Histoire générale des langues sémitiques* et le *Corps des inscriptions sémitiques*[1] sont les principaux monuments, l'auteur de l'*Histoire du peuple d'Israël* et des *Origines du christianisme* nous semble avoir contribué pour une grande part à faire disparaître jusqu'à la notion de sérieux de l'âme contemporaine.

Lorsqu'il surgit, l'œuvre de destruction était déjà

[1] L'auteur a trouvé un auxiliaire précieux pour ce grand travail en M. Philippe Berger, professeur d'exégèse hébraïque à la Faculté protestante de Paris.

passablement avancée, puisque la *Vie de Jésus* a passé chez quelques-uns pour un livre religieux. On a même porté l'ineptie jusqu'à parler de mysticisme à propos de l'échappé de St-Sulpice. En réalité, cependant, son roman de la Galilée, autour duquel vient se grouper toute l'œuvre subséquente, n'a d'autre fin que la négation. Nous ne disons pas la négation du surnaturel, mais la négation de la conscience morale. Qu'on refuse au Christ le caractère historique, qu'on admette un mélange de la légende et de la vérité dans nos Evangiles, ce sont là des opinions qu'on peut soutenir sans arrière-pensée ; mais présenter le prophète de Nazareth comme l'idéal de l'humanité tout en lui attribuant les plus insignes supercheries, n'est-ce pas faire entendre que rien ne peut aboutir dans ce monde sans que l'imposture y ait sa part? Et si telle est la leçon que l'auteur veut nous donner, ne doit-on pas supposer qu'il a commencé par s'en pénétrer lui-même, qu'il saura « solliciter doucement les textes » et que dans son œuvre historique il fera largement la place de l'art?

Le dilettantisme a rongé M. Renan comme un cancer. Il a mérité certainement les honneurs dont on l'a comblé, mais ces honneurs ont été d'un mauvais exemple. On a vu dans le temple de la vérité trôner l'indifférence à la vérité.

S'il est un point sur lequel la pensée de M. Renan ait semblé s'arrêter et revenir avec complaisance, c'est la conception contradictoire d'un Dieu personnel, d'une conscience centrale, d'un absolu, qui n'existe point, mais qui s'élabore. Nous rappellerions son Conseil suprême de tyrans mis en possession du monde par les secrets de la science, si le grave mystificateur n'avait fini, semble-t-il, par s'en dégoûter lui-même.

Laissant les hégéliens élever la contradiction à la

hauteur d'une méthode, il a mis à la pratique une virtuosité capable de ressusciter les hégéliens pour l'applaudir. Dans la préface des *Feuilles détachées*, qui est peut-être le dernier morceau sorti de sa plume, il a trouvé le moyen de la faire tenir dans la même phrase. « En philosophie, dit il, il faut avoir confiance dans *la bonté infinie* et se garder des vaines impatiences. *La vérité est sourde et froide*. Sachons attendre, il n'y a peut-être rien au bout, ou bien *qui sait si la vérité n'est pas triste?* Ne soyons pas si pressés de connaître la vérité », telle est la conclusion du paragraphe (p. X). Mais allez jusqu'à la fin du volume et lisez : « Nous aimons l'humanité *parce* » *qu'elle produit la science*, nous tenons à la mora- » lité *parce que des races honnêtes peuvent seules* » *être des races scientifiques*. Si on posait l'ignorance » comme borne nécessaire de l'humanité, nous ne » voyons plus aucun motif de tenir à son existence. » (p. 436.)

Donc la vertu ne vaut qu'à titre de moyen pour la science, la science est tout, mais la vérité n'est peut-être rien !

Qu'on dénombre, si l'on peut, les contradictions renfermées dans ces *novissima verba* ! Et puisse la sollicitude déployée dans cette recherche procurer au sage du Collège de France une suprême satisfaction dans sa nouvelle demeure ! La vérité est-elle triste, est-elle gaie, est-elle ou n'est-elle pas? M. Renan le sait peut-être aujourd'hui.

Ce que nous croyons savoir, c'est que la France se raffermira, se fortifiera, s'assainira dans la mesure et la proportion où les classes cultivées s'éloigneront du renanisme pour entrer dans les voies de la simplicité, du sérieux qui attribue au bien moral une valeur par lui-même, foule aux pieds le dilettantisme et sobremen[illegible] devoir.

HENRI JACOTTET

La *Bibliothèque universelle* ne peut pas s'occuper de tous les hommes distingués qui nous quittent : souvent les meilleurs et les plus aimés n'y ont obtenu qu'une mention fugitive ; mais Henri Jacottet lui appartenait en quelque mesure. Nous voulons nous en prévaloir. Ceux qui le pleurent trouveront un faible soulagement à voir que leur douleur est partagée, et que la patrie entière comprend ce qu'elle perd en lui.

Savant laborieux, citoyen dévoué, chrétien humble et sincère, il unissait un cœur pur aux plus beaux dons de l'intelligence. Le temps et l'espace lui ont manqué l'un et l'autre pour faire connaître au loin ce qui le distinguait : la grandeur ; mais, sur un théâtre resserré, il a vécu d'une vie pleine et forte. Il a combattu pour la justice, il s'est prodigué et il a été subitement retiré du monde, au moment où la constitution d'une église évangélique et nationale à Neuchâtel lui ouvrait un nouveau champ de travail, plus important encore et plus délicat que tous ceux où jusqu'alors il avait consumé ses forces.

Henri Jacottet, né à Neuchâtel le 5 mars 1828, était le quatrième de six fils composant la forte famille de Pierre-Louis Jacottet, notaire et secrétaire de la ville

et bourgeoisie, homme austère, de mœurs simples. Le respect qui s'attachait à la mémoire de son père a puissamment influé sur la carrière de notre ami. Il en rappelait les traits, il lui ressemblait par le caractère ; c'est de lui qu'il avait hérité cette conscience sévère, cet amour du droit et du devoir qui le distinguaient à un si haut degré. En 1842, M. Pierre-Louis Jacottet, jeune encore, mourut subitement au moment où il rentrait chez lui, dans la même chambre, à la même place où son fils fut enlevé trente-et un ans plus tard. Une mère tendre et ferme acheva l'éducation de la famille.

Henri reçut la nouvelle de son malheur dans le pensionnat des frères moraves de Kœnigsfeld, au grand-duché de Bade, où ses parents l'avaient envoyé se perfectionner dans l'allemand après sa sortie du collège. Il revint terminer ses études générales à Neuchâtel, où il obtint le grade de licencié en lettres à la suite d'examens remarqués. Déjà voué à la jurisprudence, il suivit en 1847 et 1848 les cours de l'Université de Heidelberg, et termina sa carrière académique à Paris, sous la seconde république. Enfin, après un stage assez court chez un praticien distingué de la Chaux-de-Fonds, il ouvrit son étude d'avocat à Neuchâtel en 1852.

C'est alors que je fis sa connaissance. Il n'avait que vingt-quatre ans, mais c'était déjà l'esprit net et précis, l'homme mûr, bienveillant et grave que ses concitoyens ont connu, enthousiaste de la nature, de la science et de la justice. Le soin d'établir son crédit et son foyer ne l'occupait pas tout entier. Il entra de bon cœur dans le groupe d'hommes qui entreprit de relever la *Revue suisse*, que la révolution vaudoise de 1845 avait fait émigrer à Neuchâtel, où elle eut quelques années prospères, grâce surtout aux récits de MM.

Du Bois et Marc-Monnier, à Genève, Pichard et Favrat, à Lausanne, Sciobéret, à Fribourg, et de Bons, à Saint-Maurice, jusqu'à ce que la prise d'armes royaliste en 1856 la fit tomber à plat dans le canton qui l'avait chaudement adoptée, ayant mortellement irrité les uns par la reproduction de quelques lignes d'un rapport officiel qui accusait des faits trop certains, les autres, en proposant dès les premiers jours la solution du conflit qui a fini par être adoptée. Jacottet examina dans la *Revue suisse* « l'état présent de l'histoire de Neuchâtel[1] », puis il y fit une importante série d'articles sur « le projet du Code civil zurichois comparé à celui de Neuchâtel[2] ». Les deux Codes venaient d'être adoptés dans leur ensemble, lorsque la dernière partie de cet intéressant travail fut publiée. La lecture en est attrayante, comme sont généralement les travaux des jurisconsultes d'un esprit élevé. Le respect raisonné de l'histoire s'y allie à l'amour du progrès social. On y trouve les principes qui ont porté notre ami à parler fortement de nos jours contre l'unification complète de nos lois civiles. Par le vent de centralisation qui persiste à souffler, ils présentent un double intérêt de circonstance. Au dernier congrès des jurisconsultes suisses à Coire, un connaisseur, M. le professeur Carrard (de Vaud), a rendu justice dans son rapport au mérite supérieur de ces articles, et signalé les préférences de l'auteur pour quelques dispositions du droit de Zurich. En 1863, M. Jacottet donna encore à la *Revue*, confondue depuis peu de temps avec la *Bibliothèque universelle*, une critique de la théorie de l'impôt proposée par M[lle] Clémence-Auguste Royer. En relisant ce travail consciencieux, on y admirerait la diligence bienveillante avec laquelle l'auteur recherche et

[1] Année 1854.

[2] Années 1854 et 1856.

fait ressortir quelques vérités éparses dans un système arbitraire; on n'admirerait pas moins sa patience à réfuter des erreurs dont le seul énoncé devrait faire justice, si l'on ne savait les maux que l'impôt personnel unique avait déjà causés au moment où parut l'article, et si l'on pouvait oublier que l'impôt progressif est toujours suspendu sur la société.

Le fardeau croissant des affaires publiques éloigna bientôt Jacottet de cette collaboration à nos recueils littéraires. Il apparut un instant au Grand Conseil en 1855, comme député de Neuchâtel, pour y revenir en 1859; et dès lors il fut constamment réélu par le même collège. Dans l'intervalle, il avait été membre du conseil administratif et directeur des études de la Bourgeoisie. Ce fut un bien beau moment pour les professeurs neuchâtelois de cette époque, mais un moment bien court. Après quelques mois seulement, l'échauffourée royaliste entraînait la dissolution des conseils de la ville et bourgeoisie, qui pourtant n'y avaient pris aucune part. Lié par conviction et par tradition aux intérêts de sa ville natale, notre jeune ami devint bientôt son premier conseil judiciaire dans ses nombreux différends avec un pouvoir jaloux d'anéantir tous les restes, bons ou mauvais, d'un passé qui avait des titres nombreux à l'estime. Ainsi l'étude de l'avocat Jacottet (des frères Jacottet depuis 1860) se trouva étroitement liée à la vie politique de son canton. On devine de combien d'amertume ce métier d'avocat d'une cause perdue dut abreuver un homme aux affections profondes. Parmi les affaires importantes confiées à sa diligence, nous citerons le procès soutenu devant le Tribunal fédéral par la commune de Neuchâtel contre la Municipalité instituée en 1856, touchant le partage de la fortune léguée à la ville par David Pury, et le procès dit « des biens d'Eglise » entre la

commune et l'Etat, lequel n'est pas encore jugé. Il est inutile de mentionner ici, quelle qu'en fût l'importance matérielle, les procès occasionnés par la faillite de la compagnie du *Jura industriel*, mais je ne puis passer sous silence les mémoires au Conseil fédéral publiés par la commune de Neuchâtel contre les décrets qui lui ont enlevé ses écoles, le rapport de minorité tout récent, sur la loi ecclésiastique, œuvre du jurisconsulte autant que du politique : malgré leur insuccès, il ne nous semble pas avoir été réfutés.

Il faut citer encore, parmi les écrits officiels sortis de cette plume nerveuse, le rapport au Grand Conseil sur le projet de procédure pénale, le code de procédure civile, rédigé depuis deux ans, qui figure encore à l'ordre du jour du Grand Conseil, le rapport bien connu sur la représentation proportionnelle, travail lumineux, qui montre comment le respect religieux du bien acquis par le travail des générations passées s'associe aisément dans un cœur droit aux conceptions les plus résolument progressives. Quand la souveraineté populaire aura cessé d'être une arme dans la main des ambitieux, quand le progrès de la raison publique, l'arrachant à son état présent d'illusion anarchique, en aura fait une vérité, les citoyens réellement représentés à la suite d'élections paisibles se rappelleront-ils que Jaccottet, l'un des premiers dans notre Europe centrale, osa démasquer la routine et démontrer que pour obtenir la représentation légitime de toutes les opinions, de tous les intérêts, il suffirait de la bien vouloir ?

Au Grand Conseil, Jacottet, qui n'aimait point à se produire, était pourtant constamment à la brèche ; la nécessité l'y portait. Il avait affaire à des adversaires entiers, audacieux, accoutumés à briser tous les obstacles, et parfaitement disciplinés. Le plus souvent, il s'agis-

sait moins de changer un parti pris d'avance, que de forcer le système à se développer, pour en signaler les vices et pour agir ainsi sur l'opinion Sans éclat de parole, on admirait dans le chef du parti libéral une dialectique pénétrante et toujours prête.

J'ai dit le chef : en effet, ses connaissances étendues et profondes, l'attention religieuse avec laquelle il suivait les débats, sa modération, sa bienveillance, son empire sur lui-même, sa fertilité, la justesse de son coup d'œil, son énergie, son infatigable dévouement le portèrent bientôt à ce poste périlleux, qu'il n'avait point ambitionné, quoique le parti comptât plusieurs orateurs distingués, plus âgés, plus anciens dans les affaires, plus sensibles peut-être aux attraits de l'influence et de la renommée. Se rendait-il compte lui-même de sa haute position ? On pourrait le soupçonner au sentiment profond de responsabilité qui le dominait de plus en plus ainsi qu'à son humilité croissante.

L'activité politique de Jacottet n'était pas bornée à son rôle parlementaire. Dans les matières où la nation paraissait appelée à se prononcer, il s'adressait directement à la nation. Indépendamment de la presse, où il se dépensa généreusement, il fit plusieurs conférences publiques sur le projet de constitution fédérale rejeté le 12 mai par la majorité des Neuchâtelois malgré les efforts du gouvernement ; il en fit également sur cette loi ecclésiastique qu'une pétition couverte de dix mille signatures et que le texte précis de la constitution n'ont pas pu faire soumettre à la sanction populaire.

En 1857, il rédigea le *Courrier de Neuchâtel*, qui influa sensiblement sur la revision de la Constitution cantonale de 1848. Deux projets de constitution furent successivement rejetés grâce au mouvement déterminé dans l'opinion par son attitude énergique. Nous

croyons pouvoir rattacher l'importance politique de Jacottet dès cette époque à la publication d'une courte brochure qui parut pendant les dernières négociations diplomatiques sur la question neuchâteloise. Parlant en ancien royaliste, il s'adressait au roi de Prusse et aux hommes du pays capables d'influer sur l'opinion du prince, pour leur démontrer que dans l'intérêt même des institutions qui leur étaient chères, il ne fallait rien stipuler en leur faveur dans les traités, et laisser le pays complètement libre de tout souvenir du passé et de toute attache étrangère. « Le moins de conditions possible en faveur des institutions et la plus grande largeur possible en faveur des personnes, » telle était la conclusion de ce pamphlet plein de bon sens, de vigueur et de noblesse.

En septembre 1872, Jacottet se laissa imposer la direction de l'*Union libérale*, dont il était alors l'un des rédacteurs les plus écoutés. Un tel surcroît de travail était impossible, même quand il n'aurait donné que son temps au journal, et non pas son cœur. Au bout de huit jours, il comprit déjà que ce surcroît de besogne le détruirait, comme un de ses amis le lui avait écrit dès la première heure. Il le garda pourtant six mois, et les abonnés qui le peuvent encore seront bien avisés s'ils font relier à part cette moitié d'année. Fuyant les personnalités, toujours mesuré, toujours bienveillant au milieu d'une lutte acharnée, le savant jurisconsulte imprimait au journalisme une singulière dignité. Il continuait en l'élargissant la manière qui avait donné tant d'autorité morale au *Neuchâtelois* sous la direction d'Henri-Florian Calame, et qui faisait rechercher et consulter cette feuille par les hommes les plus étrangers aux préoccupations neuchâteloises, et sur quelques points les plus opposés aux opinions qu'elle défendait. Quand le Grand Conseil eut ordonné

l'exécution immédiate de la loi ecclésiastique, en vertu de la majorité de seize voix qu'elle avait obtenue dans la votation populaire sur la revision constitutionnelle grâce au refus d'ouvrir cent-huit bulletins, l'*Union libérale* dit simplement que pour accepter un tel résultat, il lui fallait une certaine philosophie. Ce mot presque froid me frappa d'une émotion vague, il me semblait voir le regard qui l'accompagnait; et quelques jours plus tard, suivant, sous des torrents de pluie, le cercueil d'un ami si regretté, ce simple mot restait invariablement dans ma pensée. Il en disait tant!

En réalité, malgré ses talents pratiques et sa puissance d'action, Henri Jacottet n'était fait ni pour l'arène politique ni même pour la profession du barreau. Il avait la pensée, il avait la voix, il avait l'épée : la cuirasse lui manquait. Il comprenait le machiavélisme, il n'aurait pas pu se résoudre à le pratiquer. Le triomphe de l'injustice le minait d'autant plus sûrement qu'il dédaignait les récriminations et les plaintes bruyantes. Son tempérament et ses goûts le portaient à la science. Sa place véritable eût été la chaire des Eichhorn et des Thibaut. Professeur depuis 1867 à l'académie, où ses articles de la *Revue Suisse* auraient seuls amplement suffi à marquer sa place, il y faisait les cours de droit public suisse, de procédure civile et de droit civil. Succédant à son beau-père, le chancelier Favarger, à son maître respecté Henri Calame, l'excellent commentateur de la Coutume, il a traité le code, où la coutume se perpétue en bien des points intéressants, avec une profondeur d'analyse, un sens de la raison des choses et du résultat des institutions, une intelligence de l'intérêt social, qui font de son cours de droit civil une œuvre considérable. Il sera certainement publié quelque jour. Pourquoi tarder?

Ainsi trois enseignements importants, une leçon

chaque jour. Inutile de dire que le traitement dérisoire de sa chaire ne pouvait exempter d'aucun autre travail un jeune praticien chargé de famille. C'était trop d'ouvrage, comptons un peu : Une étude d'avocat très occupée, la chaire principale de la faculté de droit, la direction d'un parti politique au Grand Conseil dans une époque de luttes incessantes, un rôle important dans les conseils d'une commune littéralement assiégée, la rédaction d'un journal politique au milieu d'une triple crise religieuse, communale et fédérale. Et rien de négligé, tout ce travail fait avec soin, avec vigueur, avec précision, avec une attention constante. Les fardeaux de cinq ou six hommes forts sur les épaules d'un seul homme, d'un homme sensible jusqu'à la passion et qui n'en laissait rien échapper au dehors. Cela reste inexplicable, mais ce qui s'entend de soi-même, ce que la plus simple réflexion permettait de prédire, c'est sa mort.

Aussitôt après la mise en vigueur de la nouvelle loi, qui compose l'église protestante de tous les habitants non catholiques, qui enlève toute compétence au synode, et qui supprime tout contrôle quelconque sur l'enseignement des pasteurs, ne leur imposant d'autres conditions d'éligibilité qu'un certificat d'études théologiques obtenu n'importe où, ni comment, qui enlève enfin la nomination des professeurs de théologie à l'église pour l'attribuer au Conseil d'Etat, Henri Jacottet consacra son zèle à la conservation d'une église évangélique dans son pays. Tout en la détachant des cadres officiels, il la voulait nationale, ouverte à tous. L'objet de son anxieuse sollicitude était surtout le lien de la charité. Il voulait que toute parole pénible fût évitée, que dès le principe des rapports fraternels s'établissent entre les chrétiens qui se laissent compter dans l'établissement de l'Etat et ceux qui se constituent sur les principes de l'ancienne Eglise.

Blessé au cœur par l'écroulement de ce qu'il aimait, fatigué de ses derniers efforts, il était allé demander la solitude aux vergers rougissants de Charnex, ce hameau dont la glorieuse esplanade domine le golfe aimé de Clarens. Il y passa huit jours de repos et de plein soleil, à se promener et à relire les œuvres du publiciste Vatel, son illustre concitoyen, dont il préparait la biographie. Il nous revint rafraîchi, plein d'aménité, plein d'affection.

Le lendemain, — c'était le 5 octobre — il admira encore les couleurs de l'automne sous les tilleuls de la Chablière. Il parlait d'art, il citait de beaux vers, il se laissait aimer, il s'abandonnait. D'une lèvre frémissante, il exprima sa gratitude pour la prière en faveur des chrétiens de Neuchâtel qu'il venait d'entendre à Lausanne, au service du matin, dans la chapelle des Terreaux. Le soir, il repartit d'un pas léger pour prendre le dernier train de Neuchâtel; il causa en route, il rentra chez lui, il salua sa femme, et après quelques instants d'entretien, se plaignant d'un subit éblouissement, il expira dans les bras de celle qu'il avait tendrement aimée et dont son pays partage aujourd'hui la désolation.

Nous voulions peindre Jacottet, à peine avons-nous effleuré les côtés les plus extérieurs de sa vie. Nous ne saurions faire plus. Nous renonçons à dire cette chaleur dans les affections naturelles, cette puissance d'amitié, cette indulgence. Nous ne décrirons pas ce mâle visage sur un corps svelte et vigoureux, cette figure ouverte, où resplendissaient l'intelligence et l'énergie, l'accent résolu, le timbre couvert de cette voix sonore, ce regard fin et paternel, ce sourire si large et si bon, qui était de la force et qui semblait de la joie, cette élasticité, cette santé de l'âme au milieu des déchirements. Laissons-le plutôt se peindre lui-même.

J'ai ra[illegible] ami était adolescent à l'étran-

ger lors de la mort de son père. Son fils aîné fut éprouvé de la même manière, mais, plus heureux, il put revenir d'Angleterre, où il étudiait dans un collège, assez tôt pour mener le deuil paternel, qui fut suivi d'une foule inaccoutumée. Il a bien voulu nous communiquer quelques citations des lettres qu'il avait reçues de son père durant un précédent séjour en Allemagne. Nous les transcrivons ici :

« Le vrai républicanisme est celui de l'évangile qui veut que l'on tienne chacun pour plus excellent que soi-même... »

« L'école supérieure de la politique est dans la bible, et la seule véritable république est celle des gens qui s'efforcent de pratiquer le sermon de la montagne... »

« La première et élémentaire condition du régime républicain, ce qui en fournit la matière, comme le corps est la base matérielle indispensable de toute vie morale, c'est le travail auquel chacun s'astreint. La condition du travail est celle de l'égalité. Quiconque se refuse au travail, et au travail persévérant, laborieux, économe, *labor improbus*, celui-là demande un privilège, il prétend appartenir à une condition supérieure au commun des mortels et, en dernière analyse, il veut que les autres travaillent pour lui.

« La seconde condition, c'est l'ordre, en vertu duquel chacun connaît son devoir et l'accomplit de façon à laisser aux autres la place libre pour faire aussi leur devoir.

« La troisième condition, celle qui est au sommet, c'est la justice, la justice que chacun rend aux autres avant de la demander pour soi-même, c'est-à-dire que dans ses actions et dans ses paroles, un vrai répu-

blicain s'attache à rendre aux autres ce qui leur est dû. »

Quelques mots d'une autre correspondance, plus intime encore, achèveront de le faire comprendre :

« N'est-ce pas ? nous voulons tendre au prix de la course ?...

« Je suis trop disposé à tenir mes pensées vers les choses de ce monde ; les besoins de la vie, les intérêts de notre existence mortelle occupent trop mon esprit. Mais ces choses-là me préoccupent précisément parce que je les sens comme un devoir imposé et qu'il faut accomplir contre tous mes instincts, qui me portaient ailleurs, bien loin, dans les sphères de l'art. Je n'y mets point mon cœur, je les hais, et c'est à cause de cette lutte continuelle entre mon cœur qui les hait et ma conscience qui n'a pas le droit d'en secouer le fardeau, c'est à cause de cette lutte que je te parais, que je suis, en effet, trop asservi à ces pensées. »

Epris de l'art, pour lequel il n'eut point de loisir, jurisconsulte du plus grand mérite, patriote ardent et sensé, simple chrétien, Jacottet était véritablement un grand esprit, altéré de justice.

TABLE DES MATIÈRES
